James M. Menzies
Peking Oct 16 1923

章太炎先生演講

國學概論

曹聚仁編

上海泰東圖書局印行

1922.

Chang T'ai-yen: Kuo hsüeh kai lun


LIBRARY
JUL 28 1967
UNIVERSITY OF TORONTO

小識

任在何時何地的學者，對於青年們有兩種恩賜：第一，他運用精利的工具，闢出新境域給人們享受；第二，他站在前面，指引途徑，使人們隨着在軌道上走。因此可以說：學者是青年們底慈母，——慈母是兼任飼育和扶持兩種責任的。太炎先生是當代底學者；我們讀他所著的文始，國故論衡，齊物論釋，新方言，小學問答等書，就可明白他闢出多少燦爛的境地！先生以前在東京，北京，這次在上海，把國學爲系統的講明，更可見他對於青年們扶掖的熱忱。我在聽了講演以後，心裏自然有無限的感激；所以不計工拙，把先生底話記出。並且看到青年們有求知的熱狂，而因時地關係，沒能親聆這次講演的很多，所以又把記錄的稿印出，希望傳播得比較的普遍些。

在下文還申述些淺薄的見解。學術界近來頗有研究國學的傾向，確是好的現狀。但是大部分對於爲什麼要研究國學這個先決問題，還是持迷離混沌的態度，或者竟是盲從的。在講演會中，第一次，就聽到兩種可怪的論調；在他們原以爲是妥適的理由哩。這兩種論調是：

A，西洋人研究中國國學的很多；我們對於自己的國學，那可不研究？

B，當代有太炎先生這麼淹博的國學學者，我們那可不趕快去研究？

持這般論調去研究國學，是很危險的。因爲他們根本上沒有明白國學是個什麼，也沒想到要去研究國學的原因；只不過因循的盲從，胡亂提倡些國學，做冒牌的聖人之徒，替青年造成進化的障

壁！中國數千年來，不是沒有講論國學的人，却很少眞正研究國學的人；所以國學愈講愈失其眞，荊棘蔽途，苦煞後生小子！在現在不研究國學也罷，否則非澈底了解研究國學的主因，便不能得着效果。

那麼，我們究竟爲什麼要研究國學呢？可把他分做四層講明：

國學在中國有數千年的歷史。我們過去的智識，和他發生密切的因果關係；因此我們急要明白：國學底精華何在？他以後還有存在的價值沒有？如果國學是腐敗的骸骨，不該容他存留着，我們可趕快蕩除淨盡；如其中尙包藏着精金，也應從速發掘；決不可徬徨歧路，靡所適從。在取捨問題急待解決當中，非研究國學，別無解決的途徑。這是第一層原因。

在我們以前，既沒人曾把國學整理一下，到現在還彷彿一大堆

亂書；政治，哲學，倫理，宗教，以及其他各種科學都包含着。我們既要明白其中究竟是怎樣的，非坐待可以得到；及今用精力把他系統的整理起來，或者能夠觀察明白，使後人也得着好處。所以謀學術界的共同便利，也非將國學研究一下不可。這是第二層原因。

大部分青年感受着無限的苦痛：因爲心裏極明白適合人生眞義的「新」，要想接受他；但社會上「舊」的勢力澎漲到極點，稍一反動，靈肉兩方面都得着痛苦。那舊的也不過借國學做護符——軍閥和老頑固都把孔老夫子來撐門面——國學經過他們手裏，已變成「糟粕形式呆板教條」了。我們如不把國學底眞面目抬出，他們決不斂形息聲的；要找出國學底眞面目，自然須下一番研究工夫。這是第三層原因。

我們對于西方文化固當合理的迎納；但自已背後還有國學站着；這兩種文化究竟如何使他溝通，也是目前要解決的問題。我們對于國學所含的原子不明白分析出來，如何能叫彼和別種化合？所以要先研究國學，纔找得出溝通方法。這是第四原因。

可見我們研究國學，決不是盲目的，原含着以上四種急迫的需求。

太炎先生講國學，的確是使我們滿足求知慾望，並且是適應這四種需求的；且細看他講的話，自然明白了。

但是，我們一方面完全承受先生底講演，一方面却須用批評的眼光去觀察，要記牢「我愛先生，我更愛眞理」一語。

最後，我更對邵仲輝先生表謝忱；因爲稿中許多地方都承先生指正。

一九二二年六月一日聚仁識於上海。

章太炎的白話文

餘杭章太炎先生，中國文學界中之泰斗也。先生著述，往往說理太深，專用『老氣橫秋』之文言。初學之人，不能明其眞義。因此煞費苦心，著述此書。書中均載中國文學之門徑，與修身治世之大道，網羅無遺。研究文學之士，及各校國語課程中，不可不讀之良書也。

▲全書一册定價五角

▲照碼七折寄費加一

國學概論

第一章 概論

我在東京曾講演過一次國學，在北京也講演過一次，今天是第三次了。國學很不容易講，有的也實在不能講，必須自己用心去讀去看。即如歷史，本是不能講的；古人已說『一部十七史從何處說起』，現在更有二十四史，不止十七史了。即通鑑等書似乎稍簡要一點，但還是不能講；如果只像說大書那般鋪排些事實，或講些事實夾些論斷，也沒甚意義。所以這些書都靠自己用心去看，我講國學，只能指示些門徑和矯正些近人易犯的毛病。今天先把『國學概論』分做兩部研究：

甲，國學的本體：

a經史非神話，

b經典諸子非宗教，

c歷史非小說傳奇；

乙，治國學的方法：

a辨書籍底眞僞，

b通小學，

c明地理，

d知古今人情底變遷，

e辨文學應用。

(甲)，國學的本體

a經史非神話

在古代書籍中，原有些紀載是神話；若山海經，淮南子中所載，我們看了，覺得是怪誕極了。但此類神話，在王充論衡裏已有

Kwai-tan — strangeborn

不少被他看破，沒有存在的餘地了。而且正經正史中本沒有那些話。如盤古開天闢地，天皇地皇人皇等，正史都不載。又如「女媧煉石補天」，「后羿射日」那種神話，正史裏也都沒有。經史所載，雖在極小部分中還含神秘的意味，大體並沒神奇怪誕的論調。并且，這極小部分底神秘記載，也許使我們得有理的解釋：詩經記后稷底誕生，頗似可怪。因據爾雅所釋「履帝武敏」，說是他底母親，足蹈了上帝底拇指得孕的。但經毛公註釋，訓帝爲皇帝，就等於平常的事實了。史記高帝本紀，說高祖之父太公，雷雨中至大澤，見神龍附其母之身，遂生高祖。這不知是太公揑造這話來騙人，還是高祖自造。即使太公眞正看見如此，我想其中也可假託。記得湖北曾有一件姦殺案：『一個奸夫和奸婦密議，得一巧法，在雷雨當中，

奸夫裝成雷公怪形，從屋脊而下，活活地把本夫打殺。」高祖底事，也許是如此。他母親和人私通，姦夫飾做龍怪的樣兒，太公自然不敢進去了。

從前有人常疑古代聖帝賢王都屬假託；即如堯典所說「欽明文思安安，克明俊德……」等等的話，有人很懷疑，以為那個時候的社會，那得有像這樣的完人。我想：古代史家敘太古的事，不能詳敘事實，往往只用幾句極混統的話做「考語」；這種考語原最容易言過其實。譬如今人作行述，遇着沒有事迹可記的人，每祗用幾句極好的考語；堯典中所載，也不過是一種「考語」，事實雖不全如此，也未必全不如此。

禹貢記大禹治水，八年告成；日本有一博士，他說：「後世盤小小的運河，尚須數十年或數百年才告成功；他治這麼大的水，那

得如此快？』 因此，也疑禹貢只是一種奇跡。 我却以爲大禹治水，他不過督其成，自有各部分工去做；如果要親身去，就遊歷一周，也不能，何況鑿成！ 在那時人民同受水患，都有切身的苦痛，免不得合力去做，所以『經之營之，不日成之』了。 禹貢記各地土地腴瘠情形，也不過依報告錄出，並不必由大禹親自調查的。

太史公作五帝本紀，擇其言尤雅馴者，可見他述的確實；我們再翻看經史中，却也沒載盤古三皇的事；所以經史並非神話。

其他經史以外的書，若竹書紀年穆天子傳，確有可疑者在。但竹書紀年今存者爲明代僞託本，可存而不論，穆天子傳也不在正經正史之例，不能以此混彼。 後世人往往以古書稍有疑點，遂全目以爲僞，這是錯了！

b 經典諸子非宗教

經典諸子中有說及道德的，有說及哲學的，却沒曾說及宗教。近代人因為佛經及耶教的聖經都是宗教，就把國學裏底「經」，也混為一解，實是大誤。「佛經」「聖經」底那個「經」字，是後人翻譯時隨意引用，並不和「經」字原意相符。經字原意只是一經一緯的經，即是一根綫，所謂經書只是一種線裝書罷了。明代有線裝書的名目，即別於那種一頁一頁散着的八股文墨卷，因為墨卷沒有保存的價值，別的就稱做線裝書了。古代記事書於簡。不及百名者書於方，事多一簡不能盡，遂連數簡以記之。這連各簡的線，就是「經」。可見「經」不過是當代記述較多而常要繙閱的幾部書罷了。非但沒含宗教的意味；就是漢時訓「經」為「常道」，也非本意。後世疑經是經天緯地之經，其實只言經而不言天，便已不是經天的意義了。

中國自古即薄於宗教思想，此因中國人都重視政治；周時諸學者已好談政治，差不多在任何書上都見他們政治的主張。這也是環境的關係：中國土地遼廣，統治的方法，急待研究，比不得歐西地小國多，沒感着困難。印度土地也大，但內部實分着許多小邦，所以他們的宗教易於發達。中國人多以全力着眼政治，所以對宗教很冷淡。

老子很反對宗教，他說：『以道蒞天下，其鬼不神。』孔子對於宗教，也反對；他雖於祭祀等事很注意；但我們味『祭神如神在』底「如」字底意思，他已明白告訴我們是沒有神的。禮記一書很考究祭祀；這書却又出自漢代，未必是可靠。

祀天地社稷，古代人君確是遵行；然自天子以下，就沒有與祭的身分。須知宗教是須普及於一般人的，耶穌教底上帝，是給一

般人膜拜的；中國古時所謂天，所謂上帝，非人君不能拜；根本上已非宗教了。

九流十家中，墨家講天，鬼，陰陽家說陰陽生尅，確含宗教的臭味；但墨子所謂天，陰陽家所謂『龍』『虎』，卻也和宗教相去很遠。

就上討論，我們可以斷定經典諸子非宗教。

c. 歷史非小說傳奇

後世的歷史，因爲辭采不豐美，描寫不入神，大家以爲是記實的；對於古史，若史記，漢書，以其敘述和描寫的關係，引起許多人的懷疑：

刺客列傳記荊軻刺秦王事，項羽本紀記項羽垓下之敗，眞是活龍活現；大家看了，以爲事實上未必如此，太史公幷未眼見，也不

過如水滸傳裏說武松宋江，信手寫去罷了。實則太史公作史擇雅去疑，愼之又愼。像伯夷叔齊的事，曾經孔子講及，所以他替二人作傳；那許由務光之流，就缺而不錄了。項羽，荊軻底事跡，昭昭在人耳目，太史公雖沒親見，但傳說很多，他就可憑着那傳說寫出了。史記中詳記武事，原不止項羽一人；但若夏侯嬰，周勃，灌嬰等傳，對於他們底戰功，只書得某城，斬首若干級，升什麼官，竟像記一筆帳似的；這也因沒有特別的傳說，只將報告記了一番就算了。如果太史公有意僞述，那麼刺客列傳除荊軻外，行刺的情形，只曹沫專諸還有些敍述，豫讓聶政等竟完全略過，這是什麼道理呢？水滸傳有百零八個好漢，所以施耐菴不能個個描摹，刺客列傳只五個人，難道太史公不能逐人描寫麼？這都因荊軻行刺的情形有傳說可憑，別人沒有，所以如此的。

商山四皓一事，有人以爲四個老人那裏能夠使高祖這樣聽從，史記所載未必是實。但須知一件事情底成功，往往爲多數人所合力做成，而史家常在甲傳中歸功於甲，在乙傳中又歸功於乙。漢惠免廢，商山四皓也是有功之一，所以在留侯世家中如此說，並無可疑。

史書原多可疑的地方，但並非像小說那樣的虛構。如劉知幾史通曾疑更始刮席事爲不確；因爲更始起自草澤時，已有英雄氣概，何至爲衆所擁立時，竟羞懼不敢仰視而以指刮席呢？這大概是光武一方面誣蔑更始的話。又如史書寫王莽竟寫得同騃子一般，這樣愚騃的人怎能篡漢？這也是漢室中興對於王莽當然特別貶斥。這種以成敗論人的習氣，史家在所不免，但並非像小說的虛構。

考漢書藝文志已列小說於各家之一，但那只是縣志之類，如所

謂周考周紀者。最早是見於莊子，有「飾小說以干縣令」一語；這所謂小說，却又指那時的小政客不能游說六國侯王，只能在地方官前說幾句本地方的話。這都和後世小說不同。劉宋時有世說新語一書，所記多爲有風趣的魏晉人底言行；但和正史不同的地方，只時日多顚倒處，事實並非虛構。唐人始多筆記小說，且有因愛憎而特加揄揚或貶抑者，去事實稍遠；新唐書因舊唐書所記事實不詳備，多採取此等筆記。但司馬溫公作通鑑對於此等事實必由各方面搜羅證據，見有可疑者卽删去，可見作史是極愼重將事的。最和現在小說相近的是宋代的「宣和遺事」，彼記宋徽宗遊李師師家，寫得非常生動，又有宋江等三十六人，大約水滸傳卽脫胎於此書。古書中全屬虛構者也非沒有，但多專記神仙鬼怪，如唐人所輯太平廣記之類；這與聊齋誌異相當，非水滸傳可比，而且正史中

也向不採取。所以正史中雖有些敘事很生動的地方，但決與小說傳奇不同。

(乙)治國學的方法

a 辨書籍底眞僞

對於古書沒有明白那一部是眞，那一部是僞，容易使我們走入迷途；所以研究國學第一步要辨書籍底眞僞。

四部底中間，除了集部很少假的；其餘經，史，子三部都包含着很多的僞書，而以子部爲尤多。清代姚際恆古今僞書攷，很指示我們一些途徑。

先就經部講：尙書現代通行本共有五十八篇；其中只有三十三篇是漢代時底「今文」所有，另二十五篇都是晉代梅頤所假造。這假造的尙書，宋代朱熹已經懷疑他，但沒曾尋出確證；直到清代

，才明白地考出，卻已蒙迷了一千多年。經中尚有爲明代人所僞託，如漢魏叢書中的子貢詩傳係出自明豐坊手。詮釋經典之書，也有後人僞托，如孔安國尚書傳，鄭氏孝經註，孟子孫奭疏……之類，都是晉代底產品。不過「僞古文尚書」，和「僞孔傳」，比較的有些價值，所以還引起一部分人一時間的信仰。

以史而論：正史沒人敢假造；別史中就有僞書。越絕書，漢代袁康所造，而托名子貢；宋人假造飛燕外傳，漢武內傳，而列入漢魏叢書；竹書紀年本是晉人所得，原已難辨眞僞，而近代通行本，更非晉人原本，乃是明人僞造的了。

子部中僞書很多，現在舉其最著者六種，前三種尚有價值，後三種則全不足信。

（一）吳子　此書中所載器具，多非當時所有；想是六朝產品。

但從前科舉時代把他當作『武經』，可見受騙已久。

（二）文子　淮南子爲西漢時作品，而文子裏面大部分抄自淮南子，可見本書係屬僞托；已有人證明他是兩晉六朝人做的。

（三）列子　信列子的人很多，這也因本書做得不壞，很可動人的原故。　須知列子這個人雖見於史記老莊列傳中，但書中所講，多取材於佛經，「佛教」在東漢時始入中國，那能在前說到？　我們用時代證他，已可水落石出。　並且列子這書，漢人從未有引用一句，這也是一個明證。　造列子的也是晉人。

（四）關尹子　這書無足論。

（五）孔叢子　這部書是三國時王肅所造。　孔子家語一書也是他所造。

（六）黃石公三略　唐人所造。　又太公陰符經一書，出現在黃

石公三略之後，係唐人李筌所造。

經，史，子，三部中的僞書很多，以上不過舉個大略。此外，更有原書是眞而後人參加一部分進去的，這却不能疑他是假。四子書中有已被參入的；史記中也有，如史記中曾說及揚雄，揚在太史公以後，顯係後人加入，但不能因此便疑史記是僞書。

總之，以假爲眞，我們就要陷入迷途，所以不可不辨別淸楚。但反過來看，因爲極少部分的假，就懷疑全部分，也是要使我們徬徨無所歸宿的。如康有爲以爲漢以前的書都是僞的，都被王莽，劉歆改竄過，這話也只有他一個人這樣說。我們如果相信他，便沒有可讀的古書了。

b 通小學

韓昌黎說，「凡作文章宜略識字」；所謂「識字」，就是通小

學的意思。作文章尙須略通小學，可見在現在研究古書，非通小學是無從下手的了。小學在古時，原不過是小學生識字的書；但到了現代，雖研究到六七十歲，還有不能盡通的；何以古易今難至於如此呢？這全是因古今語言變遷的緣故。現在的小學，是可以專門研究的；但我所說的『通小學』，却和專門研究不同；因爲一方面要研究國學，所以只能略通大概了。

尙書中盤庚，洛誥，在當時不過一種告示，現在我們讀了，覺得「佶屈聱牙」，這也是因我們沒懂當時底白話，所以如此。漢書藝文志說：『尙書直言也』。直言就是白話。古書原都用當時的白話，但我們讀尙書，覺得格外難懂，這或因盤庚洛誥等都是一方的土話；如殷朝建都在黃河以北，周朝建都在陝西，用的都是河北的土話，所以比較的不能明白。漢書藝文志又說，『讀尙書

應用爾雅』，這因爾雅是銓釋當時土話的書，所以尙書中於難解的地方，看了爾雅就可明白。

總之，讀唐以前的書，都非研究些小學，不能完全明白；宋以後的文章和現在差不多，我們就能完全了解了。

研究小學有三法：

一、通音韻　古人用字，常同音相通；這大概和現在的人寫別字一樣。　凡寫別字都是同音的，不過古人寫慣了的別字，現在不叫他寫別字罷了。　但古時同音的字，現在多不相同，所以更難明白。　我們研究古書，要知道某字即某字之轉訛，先要明白古時代底音韻。

二、明訓詁　古時訓某字爲某義，後人更引伸某義轉爲他義；可見古義較狹而少，後義較廣而繁。　我們如不明白古時底訓詁

，誤以後義附會古義，就要弄錯了。

三、辨形體　近體字中相像的，在篆文未必相像，所以我們要明古書某字底本形，以求古書某字底某義。

歷來講形體的書，是說文；講訓詁的是爾雅；講音韻的書，是音韻學。　如能把說文，爾雅，音韻學都有明確的觀念，那麼，研究國學就不至犯那「意誤」「音誤」「形誤」等弊病了。

宋朱熹一生研究五經四子諸書，連寢食都不離，可是糾纏一世，仍弄不明白；實在他在小學沒有工夫，所以如此。　清代毛西河事事和朱子反對，但他也不從小學下手，所以反對的論調，也都錯了。　可見通小學對於研究國學是極重要的一件事了。　清代小學一門，大放異彩，他們所發見的新境域，着實不少！

三國以下底文章，十之八九我們能明瞭，其不能明瞭的部分，

就須借助於小學；唐代文家如韓昌黎柳子厚底文章，雖是明白曉暢，却也有不能了解的地方。所以我說：看唐以前的文章，都要先研究一些小學。

桐城派也懂得小學，但比較的少用工夫，所以他們對於古書中不能明白的字，便不引用，這是消極的免除笑柄的辦法，事實上總行不去的。

哲學一科，似乎可以不通小學，但必專憑自我的觀察，由觀察而發表自我的意思，和古人完全絕緣，那纔可以不必研究小學。倘仍要憑藉古人，或引用古書；那麽，不明白小學就要鬧笑話了。比如朱文公研究理學，（宋之理學即哲學）釋「格物」爲「窮至事物之理」，便召非議。在朱文公原以「格」可訓爲「來」，「來」可訓爲「至」，「至」可訓爲「極」，「極」可訓爲「窮」，就

把「格物」訓爲「窮物」；可是訓「格」爲「來」是有理，輾轉訓「格」爲「窮」，就是笑話了。又釋「敬」爲「主一無適」之謂，（這原是程子說的）他底意思是把「適」訓作「至」；不知古時「適」與「敵」通，淮南子中的主「無適」，所謂「無適」實是『無敵』之謂，『無適』乃『無敵對』的意義，所以說是『主一』。所以研究國學，無論讀古書或治文學哲學，通小學都是一件緊要的事。

C 明地理

近頃所謂地理，包含地質，地文，地誌三項，原須專門研究的。中國本來的地理，算不得獨立的科學，只不過做別幾種——史，經，——底助手；也沒曾研究到地質，地文的。我們現在要研究國學，所需要的也只是地誌，且把地誌講一講。

地誌可分兩項：天然的和人爲的。天然的就是山川脈絡之類；山自古至今，沒曾變更；大川若黃河，雖有多次變更，我們在歷史上可以明白考出；所以關於天然的，比較地容易研究。人爲的就是郡縣建置之類；古來封建制度至秦改爲郡縣制度，已是變遷極大，數千年來，一變再變，也不知經過多少更張；那秦漢時代所置的郡，現在還能大略考出，所置的縣，就有些模糊了：戰國時各國底地界，也還可以大致考出，而各國戰爭底地點和後來楚漢戰爭底地點，却也很不明白了；所以人爲的比較地難以研究。

歷來研究天然的，在乾隆時有水道提綱一書：書中講山的地方甚少，關於水道，到現在也變更了許多，不過大致是對的。在水道提綱以前，原有水經註一書，這書是北魏人所著，事實上已用不著，只文采豐富，可當古董看罷了。研究人爲的，有讀史方輿

紀要和乾隆府廳州縣志；民國代興，廢府留縣，新置的縣也不少，因此更大有出入。在方輿紀要和府廳州縣志以前，唐人有元和郡縣志，也是研究人爲的，只是欠分明；另外還有大清一統志，李申耆五種，其中却有直截明了的記載，我們應該看的。

我們研究國學，所以要研究地理者，原是因爲對於地理沒有明白的觀念，看古書就有許多不能懂。譬如看到春秋戰國底戰爭，和楚漢戰爭，史書上已載明誰勝誰敗；但所以勝所以敗的原因，關於形勢的很多，就和地理有關了。

二十四史中，古史倒還可以明白，最難研究的，要推南北史和元史。東晉以後，五胡闖入內地，北方底人士，多數南遷；他們數千人所住的地，就僑置一州；僑置的地方，大都在現在鎭江左近；因此有南通州南青州南冀州底地名產生。我們研究南史，對於

僑置的地名，實在容易混錯。元人滅宋，統一中國，在二十四史就有元史的位置。元帝成吉思汗拓展地域很廣，關於西比利亞和歐洲東部底地誌，元史也有闌入，因此使我們讀者發生困難。關於元史地誌有元史譯文證補一書，因著者博證海外，故大致不錯。

不明白地理而研究國學，普通要發生三種謬誤。南北朝時南北很隔絕。北魏人著水經註，對於北方地勢，還能正確；記述南方底地誌，就錯誤很多。南宋時對於北方大都糢糊，所以福建人鄭樵所著通志，也錯得很多。——這是臆測的謬誤。中國土地寥闊，地名相同的很多，有人就因此糾纏不清。——這是糾纏的錯誤。古書中稱某地和某地相近，往往考諸實際，相距却是甚遠。例如：諸葛亮五月渡瀘一事，是大家普通知道的；瀘水就是現今金沙江，諸葛亮所渡的地，就是現在四川甯遠；後人因爲唐代曾在

四川置瀘州，大家就以為諸葛亮五月渡瀘，是在此地，其實相去千里，豈非大錯嗎？這是意會的錯誤。至於河陰河陽當在黃河南北，但水道已改，地名還是仍舊，也容易舛錯的。

我在上節曾講過「通小學」，現在又講到「明地理」；本來還有「典章制度」也是應該提出的。所以不提出者，是因各朝底典章制度，史書上多已載明，無以今證古的必要；我們看那一朝史知道那一朝底典章制度就夠了。

D 知古今人情變遷

社會更迭地變換，物質方面繼續地進步，那人情風俗也隨着變遷，不能拘泥在一種情形的。如若不明白這變遷的理，要產生兩種謬誤的觀念。

一，道學先生看做道德是永久不變，把古人底道德，比做日月經

天，江河行地，墨守而不敢違背。

（二），近代矯枉過正的青年，以爲古代底道德是野蠻道德。原來道德可分二部分，——普通倫理，和社會道德——前者是不變的，後者是隨着環境變更的。當政治制度變遷底時候，風俗就因此改易，那社會道德是要適應了這制度這風俗才行。古今人情底變遷，有許多是我們應該注意的！

第一，封建時代的道德，是近於貴族的；郡縣時代底道德，是近於平民的；——這是比較而說的。大學有「欲治其國者先齊其家」一語，傳第九章裏有「其家不可教而能教人者無之」一語，這明是封建時代底道德。我們且看唐太宗底歷史，他底治國，成績却不壞——世稱貞觀之治；但他底家庭，却糟極了，殺兄，納弟媳；這豈不是把大學底話根本打破嗎？要知古

代底家和後世底家大不相同；古代底家，並不只包含父子夫妻兄弟……這等人；差不多和小國一樣，所以孟子說「千乘之家百乘之家」。在那種制度縣之下，大學裏底話自然不錯；那不能治理一縣的人，自然不能治理一省了。

第二，古代對於保家的人，不管他是否尸位素餐，都很恭維；史家論事，對於那人因爲犯事而滅家，不問他所做的是否正當，都沒有一句褒獎。左傳裏已是如此；後來史漢也是如此。晁錯昌議滅七國，對於漢確是盡忠；但因此夷三族，就使史家對他生怪了。大概古代愛家和現代愛國底概念一樣，那亡家也和亡國一樣，所以保家是大家同情的。這種觀念，到漢末已稍稍衰落，六朝又復盛了。

第三，貴族制度和現在土司差不多，只比較的文明一些。凡在王

家的人，和王底本身一樣看待；他底兄弟在王去位的時代都有承襲的權利。我們看尚書到周公代成王攝政；覺得很可怪。他在攝政時代，也儼然稱王，在康誥裏有「王若曰孟侯朕其弟小子封」的話，這王明是指周公；後來成王年長親政，他又可以把王號取消。春秋記隱公桓公的事，也是如此；這種攝政可稱王，退位可取消的情形，到後世便不行。後世原也有兄代弟位的，如明英宗被擄，景泰帝代行政事等。但代權幾年，却不許稱王；既稱王却不許取消的。宋人解釋尚書，對於這些，沒有注意到；所以強爲解釋，反而愈釋愈使人不能解了。

第四，古代大夫底家臣，和天子底諸侯，一樣，凡是家臣對於主人有絕對服從的義務。這種制度，西漢已是衰落一些，東漢

又復興盛起來，功曹別駕都是州郡底屬官。這種屬官，旣要奔喪；還要服喪三年，儼有君臣之分。三國時代底曹操，劉備，孫權，他們雖未稱王，但他屬下的官對於他都是皇帝一般看待的。

第五，丁憂去官一件事在漢末很通行，非但是父母三年之喪要丁憂，就是兄弟姊妹期功服之喪也要丁憂。陶淵明詩有說及奔妹喪的，潘安仁悼亡詩也有說及奔喪的，可見丁憂的風，在那時很盛。唐時此風漸息，到明代把他定在律令，除了父母喪不必去官。

總之，道德本無所謂是非，在那種環境裏產生適應的道德，在那時如此便夠了。我們旣不可以古論今，也不可以今論古。

E 辨文學應用

文學底派別很多，梁劉勰所著文心雕龍一書，已明白羅列，關於這項，將來再仔細討論，現在只把不能更改的文體講一講。

文學可分二項：有韻的謂之詩，無韻的謂之文。文有駢體散體底區別；歷來兩派底爭執很激烈：自從韓退之崛起，推翻駢體，後來散體的聲勢很大，宋人就把古代經典都是散體，何必用駢體，做宣揚的旗幟；清代阮雲台起而推倒散體，抬出孔老夫子來，說孔子在易經裏所著的文言繫辭，都是駢體的。實在這種爭執，都是無謂的。

依我看來，凡簡單敘一事不能不用散文；如兼敘多人多事，就非駢體不能提綱。以禮記而論，同是周公所著，但周禮用駢體，儀禮卻用散體，這因事實上非如此不可的。儀禮中說的是起居跪拜之節，要想用駢也無從下手。更如孔子著易經用駢，著春秋就

用散，也是一理。實在散，駢各有專用，可並存而不能偏廢。凡列舉綱目的以用駢爲醒目，譬如我講演國學列舉各項子目，也便是駢體。秦漢以後，若司馬相如，鄒陽，枚乘等底駢文，了然可明白；他們用以序敍繁雜的事，的確是不錯。後來詔誥都用四六，判案亦有用四六的——唐宋之間，有龍筋鳳髓判——這眞是太無謂了。

凡稱之爲詩，都要有韻，有韻方能傳達情感，現在白話詩不用韻，即使也有美感，只應歸入散文，不必算詩。日本和尚娶妻食肉，我曾說他們可稱居士等等，何必稱做和尚呢？詩何以要有韻呢？這是自然的趨勢。詩歌本來脫口而出，自有天然的風韻，這種韻，可達那神妙的意思；你看，動物中不能言語，他們專以幽美的聲調傳達彼等底感情，可見詩是必要有韻的。「詩言志，歌

永言，聲依詠，律和聲，」這幾句話，是大家知道的：我們仔細講起來，也證明詩是必要韻的。我們更看現今戲子所唱的二黃西皮，文理上很不通，但彼等也都有韻的原故。

白話記述，古時素來有的，尚書底詔誥全是當時的白話，漢代底手詔，差不多亦是當時的白話，經史所載更多照實寫出的。尚書顧命篇有『奠麗陳敎則肄肄不違』一語，從前都沒能解這兩個「肄」字的用意，到清代江良庭始說明多一肄字，乃直寫當時病人垂危舌本強大的口吻。漢書記周昌『臣期期不奉詔』，『臣期期知其不可』等語，兩「期期」字也是直寫周昌口吃。但現在的白話文只是使人易解，能曲傳眞相却也未必。「語錄」皆白話體，原始自佛家，宋代名儒如二程朱陸亦皆有語錄，但二程爲河南人，朱子福建人，陸象山江西人，如果各傳眞相，應所紀各異，何以語錄皆同

一體例呢？我嘗說，假如李石曾蔡子民吳稚暉三先生會談，而令人筆錄，則李講官話，蔡講紹興話，吳講無錫話，便應大不相同，但紀成白話文却又一樣。所以說白話文能盡傳口語的眞相，亦未必是確實的。

第二章　國學的派別(一)

——經學的派別——

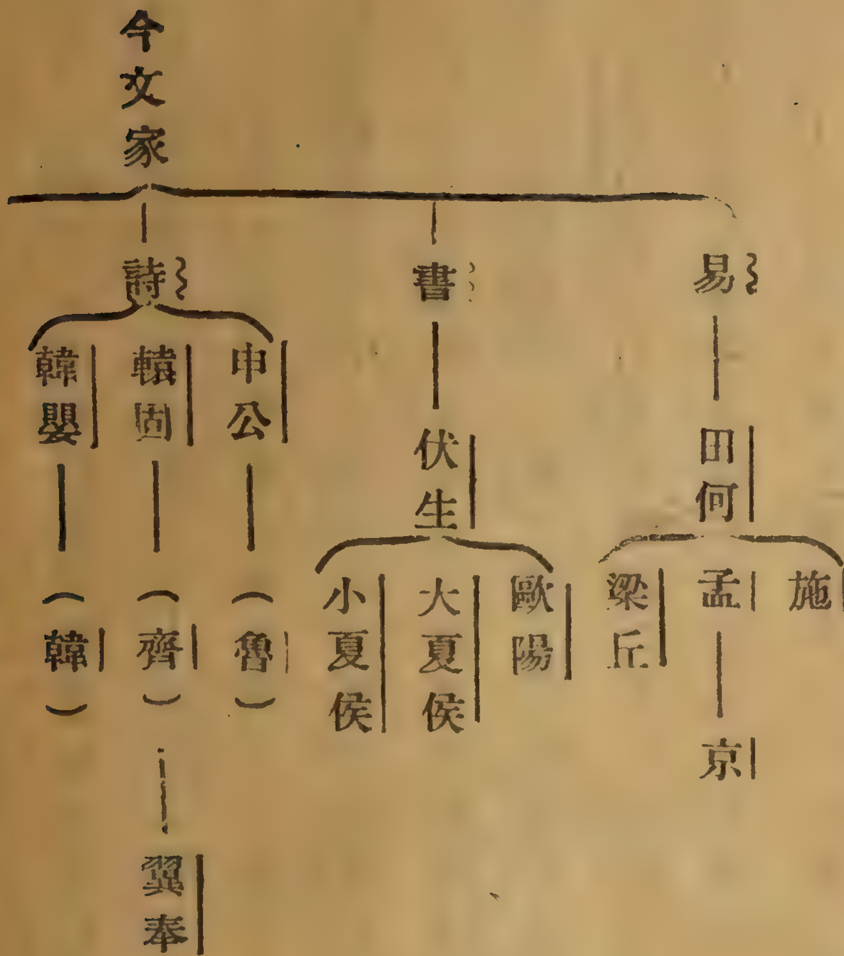
講「國學」而不明派別，將有望洋興歎，無所適從之感。但「國學」中也有無須講派別的，如歷史學之類；也有不够講派別的，則爲零碎的學問。現在只把古今學者呶呶爭辯不已的，分三類討論：一，經學之派別；二，哲學之派別；三，文學之派別。依順序先研究經學之派別。

「六經皆史也」，這句話詳細考察起來，實在很不錯。在六

經裏面，尚書，春秋都是記事的典籍，我們當然可以說他是史；詩經大半部是爲國事而作，——國風是歌詠各國的事，雅頌是諷詠王室的——像歌謠一般的，夾入很少，也可以說是史；禮經是記載古代典章制度的，——周禮載官制，儀禮載儀注。——在後世本是史底一部分；樂經雖是失去，想是記載樂譜和制度的典籍，也含史的性狀。只有易經一書，看起來像是和史沒關，但實際上却也是史。太史公說：「易本隱以之顯，春秋推見以至隱」。引申他底意思，可以說春秋是臚列事實，中寓褒貶之意；易經却和近代社會學一般，一方面考察古來的事迹，得着些原則，拿這些原則，可以推測現在和將來；簡單說起來，春秋是顯明的史，易經是蘊着史的精華的。因此可見六經無一非史；後人於史以外，別立爲經，推尊過甚，更有些近於宗教。實在周末還不如此，此風乃起於漢時。

秦始皇焚書坑儒，六經也遭一炬，其後治經者遂有今文家古文家之分。今文家乃據漢初傳經之士所記述的。

現在要講今文家，先把今文家底派別，立一箇簡單的表：



禮—（儀禮）—高堂生—大戴—小戴

春秋—公羊—胡毋生—董仲舒—嚴—顏
　　—穀梁—瑕丘江公

漢初，田何傳易經，伏生口授尚書，齊魯韓三家治詩經，高堂生傳禮經，胡毋生治公羊，瑕丘江公治穀梁，那將除了樂經以外，五經都已完備；後來易分四家，詩書各分三家，禮分二家，公羊分二家，漢室設學官，立十四博士，——穀梁不在內——即以上十四家。十四博士在漢初還沒十分確定，在西漢末年才確定下來。

今文家所講的，雖非完全類乎宗教，但大部分是傾向在這一面的。易四家中，施和梁丘二家，我們已不能見，且莫論他；京氏治易，專重卜筮，傳至漢末虞翻，則更多陰陽卜筮之說。尚書三

家中歐陽也不可考，大小夏侯則歡喜講洪範五行之說，近於宗教；漢人治尚書，似乎最歡喜洪範篇，詩經三家中，申公所說，沒甚可怪；韓詩外傳——內傳已失——也沒甚可怪的地方；惟翼奉治詩，卻拿十干十二支比附詩經了。高棠生的儀禮，已不可知；大小戴中——現在所謂二戴，非漢時的大小戴。——也不少離奇的話。公羊的記載，雖和事實相差很遠，還沒甚麼可怪，但治公羊的今文家，卻奇怪極了。胡毋生底學說，我們已不能見；即顏，嚴二家底主張也無從考出；但董仲舒的春秋繁露，卻多怪話。漢末何休註公羊，不從顏嚴二家之說，自以爲是胡毋生嫡派，他的怪話最多，照他說來，直是孔子預知漢室將興而作春秋，簡直是爲漢預製憲法；所以那時有「春秋爲漢制法」的話。孔子無論是否爲預言家，孔子何至和漢家有這麼深厚的感情呢？

漢代學者以爲古代既有「經」必有「緯」，於是托古作制，造出許多「緯」來；同時更造「讖」。當時緯書，種類繁多，現在可查考的只有易緯八種；明孫瑴古書微中輯有緯書很多。易緯所講的是時令節氣，僅如月令之類；春秋緯載孔子著春秋孝經告成，跪告天，天生彩雲，下賜一玉等話，便和耶穌創世紀相類了。讖是河圖一類的書，專講神怪，說能先知未來，更近於宗教了。緯書西漢末年才出現，大概今文學家弟子迎合當時嗜好推衍出來的。

經有兼今古文的，也有無今文而有古文的，也有無古文而有今文的。

漢代古文學家，可以列如左表：

古文家
- 易——費氏
- 書——孔氏
- 詩——毛氏

禮——桓公（據劉歆語）
春秋——左氏

儀禮——當時稱為士禮——在古文今文，只為文字上的差別。周禮在漢初不以為經典，東漢始有杜子春和二鄭替彼註釋。此外今古文便各自為別了。

今古文底區別，本來只在文字版本上；因為六經遭秦火，秦代遺老就所能記憶的，用當代語言記出，稱為今文；後來從山崖屋壁發見古時原本，稱為古文；也不過像近代今板古板的分別罷了。但今文所記憶，和古文所發現底篇幅的多少，已有不同；今文家所主張和古文家所說，根本上又有不同；因此分道揚鑣。 古文家異於今文家之點，在下文細說：

一，易以費氏為古文家，是劉向定的；因為劉向校書時，就各家

易經文字上看，只有費氏相同，所以推為古文家。以易而論，今古文也還只文字上底不同。

二，魯恭王發孔壁得尚書，尚書底篇數就發生問題；據書傳——太史公曰：「書傳禮記自孔氏」，可見孔安國家藏書傳，確自孔壁得來。——稱書序有百篇；而據伏生所傳只有二十九篇，（可分為三十四篇），壁中所得却有四十六篇，（可分為五十八篇），相差已十七篇。並且書傳所載和今文更有許多不同的地方；孟子是當時善治詩書的學者，他所引的「葛伯求餉」，「象日以殺舜為事」等等，在今文確是沒有的，可見事實上又不同了。

三，詩因叶韻易於記憶，當時並未失傳，本無今古文之分。毛氏所傳詩三百十一篇，比三家所傳多笙詩六篇；而所謂笙詩也

只有名沒有內容的。　毛詩所以列於古文，是立說不同。他底立說，關於事實和左傳相同；關於典章制度和周禮相同；關於訓詁，又和爾雅同的。

四，鄭康成註儀禮，並存古今文；大概高堂生傳十七篇和古文無大出入。　孔壁得禮五十六篇，比高堂生多三十九篇，這三十九篇和今文中有大不同之點：今文治禮，是「推士禮致於天子」，全屬臆測的；此三十九篇却載士以上底禮很多。　二戴的主張，原不可考；但晉人賀循引禮，是我們可據以為張本的。

五，「左氏多古文古言」，漢書藝文志說：左氏傳是張蒼所獻。賈誼事張蒼，習左氏傳，所以賈誼新書引左氏傳的地方很多。左氏傳底事實，和公羊多不相同。　穀梁中事實較公羊確實一些，也和左氏有出入。　至經文本無不同，但公羊穀梁是十一

篇，左氏有十二篇，因公穀是附閔於莊的。閔公只有三年，附於莊公，原無大異；但何休解公羊，却說出一番理由來，以爲「孝子三年無改於父道」，故此附閔於莊了。

六，周禮，漢時河間獻王向民間抄來，馬融說是「出自山崖屋壁」的。這書在戰國時已和諸侯王底政策不對，差不多被毀棄掉；所以孟子說：「其詳不可得聞也；諸侯惡其害己也，而皆去其籍」。荀子中和周禮相合的地方很多，或者他曾見過。孟子實未見過周禮，西漢人亦未見過；禮記王制篇也和周禮不同。孟子答北宮錡說：『公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里』，周禮却說是『公五百里，侯四百里，伯三百里，子二百里，男一百里』。王制講官制是『三公，九卿，二十七大夫，八十一元士』。但古代王畿千里，幾和現在江蘇一般

大小，這一百二十個官員，恐怕不夠吧！周禮稱有三百六十官，此三百六十官亦爲官名而非官缺，一官實不止一人，如就府吏胥徒合計，當時固有五萬餘員。

又有在漢時稱爲傳記的，就是論語和孝經二書。論語有古論齊論魯論之分，古論是出自孔氏壁中的。何晏治論語參取三家，不能分爲古今文。不過王充論衡稱論語古論有百多篇，文字也難解，删繁節要也有三十篇，而何晏說：「魯論語二十篇；齊論語別有問王知道等，凡二十二篇；古論出孔氏壁中，分堯曰下章子張問以爲一篇，凡二十一篇。篇數上又有出入。漢書藝文志論語家，有孔子家語及孔子徒人圖法二書，太史公述仲尼弟子，曾提及弟子籍一書，三十篇中或者有以上三書在內。孝經，在漢書藝文志也說出自孔壁，漢代治孝經的已無可考，我們所見的是唐玄宗底註

釋。

又有論語讖孝經讖二書，怪語很多，可存而不論。

宋代所稱十三經，是合易，尚書，周禮，儀禮，禮記，詩，左傳，公羊，穀梁，論語，孝經，孟子，爾雅而說的；這只是將諸書彙刻，本無甚麼深義，後人遂稱爲十三經了。 漢書藝文志擴充六藝爲九種，除易詩書禮樂春秋爲六藝外，是併論語，孝經，小學在內的。

漢代治經學，崇尚今文家的風氣，到了漢末三國之間，漸趨銷熄；漢末鄭康成治經，已兼重古文和今文；王肅出，極端的相信古文。 在漢代沒曾立學官的，三國也都列入學官；因此今文家衰，古文家代興。

三國時古文家底色采很鮮明，和漢代有不可混的鴻溝：

詩，——漢用三家，三國時尚毛氏；

春秋，——漢用公羊，三國時尚左氏；

易，——漢有施，孟，梁丘，京四家；三國只崇尚鄭康成和王弼底學說；

儀禮，——沒有大變更；

周禮，——漢不列學官，三國列入學官。

學者習尚既變，在三國魏晉之間，所有古文家學說，都有人研究；就是從前用今文家的，到此時也改用古文家了。

古文家盛行以後，自己又分派別；以易而論：王弼主費氏，鄭康成也主費氏，各以己意註釋，主張大有不同：因為費氏祇是文字古體，並無他底學說的。 治毛詩的，有鄭康成，王肅，意見有許多相反。 治左傳的，漢末有服虔，——只解傳不解經的——晉有杜預，兩家雖非大不同，其中却也有抵觸之處；原來漢人治左氏，

多引公羊，並由公羊以釋經，自己違背的地方很多；杜預春秋釋例將漢人學說一一駁倒，在立論當中，又有和服虔的主張相反的。尙書鄭康成有註，鄭本稱爲古文的，但孔安國古本已失，鄭本也未必是可靠；我們就和馬融鄭康成師生間底立說不同，文字不同，也可明白了。

東晉時梅頤底僞古文尙書出，托名孔安國，將漢書藝文志所稱正十八篇推衍出來，凡今文有的，文字稍有變更，今文所無的，就自己臆造，這書當時很有人信他。

南北朝時南北學者底傾向頗有不同：

易——北尊王弼，南尊鄭康成；

毛詩——南北無十分異同；

左傳——北尊服虔，南尊杜預；

尙書——北尊鄭康成，南用僞古文尙書。

唐初，孔穎達賈公彥出而作註疏，產生五經七經底名稱；五經是孔穎達所主張的，賈公彥益以周禮儀禮就稱七經，後更附以公羊，穀梁——公羊用何休，穀梁用范甯，——就是唐人通稱的九經。孔穎達曲阜人，當時北方人多以為北不如南，所以他作註疏多採用南方；因此易不用王而用鄭，左不用服而用杜了。唐人本有「南學」「北學」之分，後來北併於南，所有王弼服虔底學說，因此散失無遺。

唐代輕學校而重科舉，取士用明經進士二科，——明經科討論經典，進士科策論應試——學者對於孔氏底學說不許違背，因此拘束的弊病，和漢代立十四博士不相上下；並且思想不能自由，成就很少；孔賈而外，竟沒有卓異的經學家了。

儀禮喪服是當時所實用的，從漢末至唐，研究的人很多並且很

精，立說也非賈疏所能包；這是特例。

宋代典章制度，多仍唐時之舊，宋人拘守唐人底註疏，更甚於唐人，就是詩賦以經命名的，也不許牴觸孔賈底主張；當時有人作「當仁不讓於師賦」，將「師」訓作「衆」，就落第了。邢昺作論語孝經疏，拘守孔賈所已引用的，已是簡陋，那些追隨他們底後塵的，更是陋極。宋代改明經科爲學究科，這『學究』兩字是他們無上的評號。

在思想不能自由發展環境之下，時勢所趨，不能不有大變動，因此宋代學者底主張就和以前趨於相反的方向了。揭反向旗幟的人，首推孫復：他山居讀書，治春秋以爲三傳都不可靠；這種主張，在唐人已有趙匡，啖助創議於先，孫不過推衍成之。繼孫復而起，是歐陽修，他改竄詩經的地方很多，並疑易底繫辭非出自孔氏

；立說之中很多荒謬，因爲他本是文人，非能說經的。同時有劉敞——字原甫——說經頗多，著有七經小記，原本今雖不存，但從別書考見他底主張，雖和註疏背馳，却不是妄想臆測。神宗時王安石治經，著有三經新義，當時以爲狂妄；原書已難考見，但從集中所引用的看來，也不見得比歐陽修更荒謬；想是宋人對於王安石行爲上生怨惡，因此嫌棄他的學說。王底學說，傳至弟子呂惠卿輩，眞是荒謬絕倫，後來黃氏有緗素雜記，把詩經看作男女引誘底談論，和詩經的本旨就相去千里了。

宋儒治經以意推測的很多，南宋朱文公憑他底臆測釀成很多謬誤。朱氏治經，有些地方原有功於經，但是過不能掩功；現且分別指明：

一，易經本爲十二篇，鄭王合彖辭於經；已非本來面目，朱氏分

而出之，是他底功；他取陳搏底河圖洛書倂入易經——河圖洛書由陳搏傳至邵康節，再傳至朱文公，他就列入易經；有清王懋竑爲朱文公強辯，謂河圖洛書非朱文公所列，那就太無謂了；因爲朱文公對於道士鍊丹之術，很有些相信，他曾替參同契，漢時道家這作註釋，在書上署名空同道士鄒炘「鄒」「朱」雙聲，「炘」「熹」通訓，他底本名已隱在裏面了。——這是他底過。分易是還原，爲功很小，增河圖洛書是益迷信，過很大；可以說是功不掩過。

二，朱文公從文章上，懷疑僞古文尚書，開後人考據底端緒，是他的功；他懷疑書序——今文所無古文所有——也是僞託，他底弟子蔡沈作集傳，就不信書序，是他的過；這可說是功過相當。

三，古人作詩托男女以寓君臣，離騷以美人香草比擬，也同此意。

朱文公對於詩序——唐時本事詩相類——解詩指爲國事而作，很不滿意；他還以爲是男女酬答之詩，這是不可掩的過。當時陳傅良反對朱文公，有「城闕爲偸期之所，彤管爲行淫之具」等語；——不見於今詩傳，想已删去。——淸人亦有指斥朱文公釋「丘中有麻」詩爲女人含妒意爲不通者。

與朱文公同時有呂東萊治毛詩很精當，却不爲時人所重。元代朱子學說大行，明代更甚；在這二代中；經學一無足觀，士子受拘束也達極點，就激成淸代底大反動。

淸初毛奇齡西河首出反對朱子底主張，毛爲文人，於經沒澈底的研究，學說頗近王陽明，他駁斥朱子的地方固精當，他自己底主張，和朱子一般荒謬；朱子註四子書，也有援引原註的，毛也一併

指斥無餘了。繼起爲胡渭，（朏明）他精研地理，講禹貢甚精當，對於河圖洛書有重大的抨擊。在那時雙方各無所根據，憑主觀立論，都不能立在不敗之地，漢學便應運而起。

閻若璩力攻古代書籍已和漢學接近，不過對於朱子，不十分叛離，有許多地方仍援用朱說的；後江愼修出，對於音韻有研究，也傾向到漢學，但未揭明漢學的旗幟。

揭漢學旗幟的首推惠棟（定宇）；——蘇州學派——他底父親惠士奇著禮說春秋說已開其端，定宇更推揚之，漢學以定，他所謂漢學，是擯斥漢以下諸說而言。惠偏取北學，著有九經古義，周易述，明堂大學錄等書，以周易述得名。後惠而起有戴震（東原），他本是江永底弟子，和惠氏底學說不十分相同，他著有詩經小傳等書，不甚卓異。

就惠，戴本身學問論，戴不如惠，但惠氏不再傳而奄息，戴底弟子在清代放極大異彩，這也有二種原因：

甲，惠氏墨守漢人學說，不能讓學者自由探求，留發展餘地；戴氏從音韻上闢出新途徑，發明「以聲音合文字，以文字攷訓詁」的法則；手段已有高下。

乙，惠氏揭漢學的旗幟，所探求的只是漢學，戴氏並非自命為漢學，叫人從漢學上去求新的發見，態度上也大有不同。

戴氏底四弟子，成就都很多，戴氏不過形似漢學，實際尚含朱子底臭味，他的弟子已是擯除凈盡了。今將其四弟子分別說明如下：

一，孔廣森講音韻極精，著有詩聲類一書；

二，任大椿著有弁服釋例一書，很確實的；

三，段玉裁以六書音韻表說文解字聞名；

四，王念孫本非戴傳經底學生，戴在王家教授時，只不過教授些時文八股，王後來自有研究，所發明的比上列三家較多，廣雅疏證一書，很爲學者所重。

上列四家，孔，任尙近漢學；段已和漢學不同，王才高學精，用漢學以推翻漢學，誠如孟子所謂「逢蒙學射於羿，盡羿之道，於是殺羿」了。

王念孫及其子引之著經義述聞，引用漢代訓詁，善於調換，於諸說中採其可通者，於是詰屈聱牙的古書，一變而爲普通人所能懂得了。歷來研究經學的，對於名詞動詞有人研究：關於助詞，都不知討論；王氏父子著經傳釋詞，於古書助詞之用法，列舉無遺，實於我們研究上有莫大的便利，如孟子中「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」二句，本不易解，王氏訓「乎爾」爲「於此」「於彼」，

便豁然可悟了。我以我們不看經傳釋詞，也算是虛詞不通。

上列二派，在清代稱爲漢學，和宋學對立，厥後崛起的爲常州派，是今文學家。

常州派自莊存與崛起，他的外甥劉逢祿，宋翔鳳承繼他底學說。莊氏治公羊，却信東晉古文尚書，並習周禮；劉氏亦講公羊，却有意弄奇；康有爲底離奇主張，是從他底主張演繹出來的；但他一方面又信書序——這兩人不能說純粹的今文學家。朱氏以公羊治論語，極爲離奇，「孔教」底促成，是由他們這一班人的。今文學家底後起，王闓運，廖平，康有爲輩一無足取，今文學家因此大衰了。

今文學家既衰，古文學家又起，孫詒讓是一代大宗，周禮正義一書，頗爲學者所重；在他以外，攷典章制度原有江永，惠士奇

（作禮說）金榜（著禮箋）金鶚（作求古錄）黃以周（著禮書通古）等人，但和他終有上下床之別。　自孫詒讓以後，經典大衰。　像他這樣大有成就的古文學家，因爲沒有卓異的今文學家和他對抗，竟因此經典一落千丈，這是可歎的。　我們更可知學術的進步，是靠着爭辯，雙方反對愈激烈，收效方愈增大。　我在日本主民報筆政，梁啓超主新民叢報筆政，雙方爲國體問題辯論得很激烈，很有色彩；後來新民叢報停版，我們也就擱筆，這是事同一例的。

自漢分古今文，一變而爲南北學之分，再變而爲漢宋學之分，最後復爲今古文，差不多已是反原，經典底派別，也不過如此罷。

第三章　國學的派別（二）

——哲學的派別——

「哲學」一名詞，已爲一般人所通用，其實不甚精當；「哲」

訓作「知」，「哲學」是求知的學問，未免太淺狹了。不過習慣相承，也難一時改換；並且也很難得一比此更精當的。南北朝號「哲學」爲「玄學」，但當時「玄」「儒」「史」「文」四者並稱，「玄學」別「儒」而獨立，也未可用以代「哲學」。至宋人所謂「道學」和「理學」是當時專門名辭，也不十分適用。今姑且用「哲學」二字罷。

討論哲學的，在國學以子部爲最多；經部中雖有極少部分與哲學有關，但大部分是爲別種目的而作的。以易而論；看起來像是討論哲學的書，其實是古代社會學；只繫辭中談些哲理罷了。論語，後人稱之爲經，在當時也只算是子書；此書半是倫理道德學，半是論哲理的。九流底成立，也不過適應當時需求；其中若縱橫家是政客底技術，陰陽家是荒謬的迷信，農家是種植的技藝，雜家是

雜亂的主張，都和哲學無關。至和哲學最有關係的，要算儒道二家；其他要算法家墨家名家了。道家出於史官，和易相同；老莊二子底主張，都和哲學有牽涉的；管子也是道家，也有小部分是和哲學有關的。儒家除論語一書外，還有孟子荀子都曾談談哲理。名家是治「正名定分之學」，就是現代底論理學，可算是哲學底一部分；尹文子，公孫龍子，和莊子所稱述的惠子，都是治這種學問的。惠子和公孫龍子主用奇怪的論調，務使人為我所駁倒，就是希臘所謂詭辨學派。荀子正名篇，研究名學也很精當。墨子本為宗教家，但經上經下二篇，是極好的名學。法家本為應用的；而韓非子治法家之學，自謂出於老子，他有解老喻老二篇，太史公也把他和老莊合傳，其中有一部分也有關哲理的。儒家道家和法家底不同，就在出發點上；儒道二家是以哲理為基本而推衍到政治和

道德的，法家是旁及哲理罷了。他如宋牼，漢書藝文志把他歸在小說家，其實却有哲理的見解。莊子推宋牼爲一家，荀子解蔽篇駁宋牼底話很多，想宋牼底主張，在當時很流行，他是主張非兵的。宋牼所以算做小說家，因爲他和別家不同；別家是用高深的學理，和門人研究；他是逢人便說，陳義很淺的。

周秦諸子，道儒兩家所見獨到；這兩家本是同源，後來才分離的。史記載孔子受業於徵藏史，已可見孔子學說底淵源。老子道德底根本主張，是「上德不德」，就是無道德可見，纔可謂之爲眞道德；孔子底道德主張，也和這種差不多。就是孟子所謂「由仁義行，非行仁義也」，也和老子主張一樣的。道儒兩家底政治主張，略有異同；道家範圍大，對於一切破除淨盡；儒家範圍狹小，對於現行制度，尙是虛予委蛇；也可以說是「其殊在量，非在質

也」。老子爲久遠計，並且他沒有一些名利觀念，所以敢放胆說出；孔子急急要想做官，竟是「三月無君，則皇皇如也」，如何敢放胆說話呢！

儒家之學，在韓非子顯學篇說是「儒分爲八」，有所謂顏氏之儒。顏回是孔子極得意門生，曾承孔子許多贊美，當然有特別造就。但孟子和荀子是儒家，記載顏子的話，很少，并且很淺薄；莊子載孔子和顏回底談論却很多，可見顏氏底學問，儒家沒曾傳，反傳於道家了。莊子有極讚孔子處，也有極誹謗孔子處，對於顏回，祇有讚無議，可見莊子對於顏回是極佩服的。莊子所以連孔子要加抨擊，也因戰國時學者托於孔子的很多，不如把孔子也駁斥，免得他們借孔子作護符。照這樣看來，道家傳於孔子爲儒家，孔子傳顏回，再傳至莊子，又入道家了。至韓退之以莊子爲子夏門

人，因此說莊子也是儒家；這是「率爾之論，未嘗訂入實錄」。他因爲莊子曾稱田子方，遂謂子方是莊子底先生；那麼，讓王篇也曾舉曾原，則陽，無鬼，庚桑諸子，也都列名在篇目，都可算做莊子底先生嗎？

孟子，史記說他是「受業子思之門」；宋人說子思是出於曾子之門，這是臆測之詞，古無此說。中庸中雖曾引曾子的話，也不能斷定子思是出於曾子的。至謂大學是曾子所作，也是宋人杜撰，不可信的。子思在中庸所主張，確含神道設教的意味，頗近宗教；孟子却一些也沒有。荀子非十二子篇，對於子思孟子均有誹議，說他們是信仰五行的。孟子信五行之說，今已無證據可攷，或者外篇已失，內篇原是沒有這種論調的。子思在禮記中確已講過五行的話。

荀子底學問，究源出何人，古無定論。他嘗稱仲尼子弓；子弓是誰，我們無從考出。有人說：子弓就是子張；子張在孔子門人中不算卓異的人才，如何會是他呢？今人考出子弓就是仲弓，這也有理。仲弓底學問，也爲孔子所贊許，造就當有可觀。鄭康成六藝論，說仲弓是編輯論語的；而荀子一書，體裁也是仿效論語的，論語以「學而」始，以「堯曰」終；荀子也以「勸學」始以「堯問」終：其中豈非有蛛絲馬跡可尋嗎？荀子和孟子雖是都稱儒家，而兩人學問底來源大不同；荀子是精於制度典章之學，所以「隆禮儀而殺詩書」，他書中底王制禮論樂論等篇，可推獨步。孟子通古今，長於詩書，而於禮甚疏；他講王政，講來講去，只有「五畝之宅，樹之以桑；雞豚狗彘之畜，無失其時；百畝之田，勿奪其時」等話，簡陋不堪，那能及荀子的博大！但孟子講詩書，的

確好極，他底小學也很精，他所說：『庠者養也；洚水者洪水也；畜君者好君也』，等等眞可冠絕當代！　由他們兩人根本學問底不同，所以產生「性善」「性惡」兩大反對的主張。　在荀子主禮儀，禮儀多由人爲的，因此說人性本惡，經了人爲，乃走上善的路。在孟子是主詩書；詩是陶淑性情的，書是養成才氣的，感情和才氣都自天然，所以認定人性本善的。　兩家底高下，原難以判定。韓退之以大醇小疵定之，可謂鄙陋之見。　實在漢代治儒家之學，沒有能及荀孟兩家了。

告子，莊子說他是兼學儒墨，孟子和他有辯駁，墨子也排斥他底『仁內義外』的主張；墨孟去近百年，告子如何能幷見？　或者當時學問是世代相傳的。　告子底『生之爲性，無善無不善』的主張，看起來比荀孟都高一着。　荀孟是以所學定其主張，告子是超乎

所學而出主張的。　告子口才不及孟子，因此被孟子立刻駁倒。其實孟子把「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與」？一語難告子，告子也何妨說「生之爲性，犬之生猶牛之生，牛之生猶人之生」呢？　攷「性」亦可訓作「生」，古人所謂『毀不滅性』底「性」字，就是「生」的意義。　並且我們也常說「性命」一語呢！

道家底莊子以時代論，比荀子早些，和孟子同時，終沒曾見過一面。　莊子是宋人，宋和梁接近；莊子和惠子往來，惠子又爲梁相，孟子在梁頗久，本有會面的機會；但孟子本性不歡喜和人家往來，彼此學問又不同，就不會見了。

莊子自以爲和老子不同，天下篇是偏於孔子的。　但莊子的根本學說，和老子相去不遠。　不過老子底主張，使人不容易捉摸，莊子底主張比較的容易明白些。

莊子底根本主張，就是「自由」「平等」，「自由平等」的願望，是人類所公同的，無論那一種宗敎，也都標出這四個字。自由平等見於佛經；「自由」，在佛經稱為「自在」。莊子發明自由平等之義，在逍遙遊齊物論二篇；『逍遙遊』者自由也；『齊物論』者平等也。但莊子底自由平等，和近人所稱的，又有些不同。近人所謂『自由』，是在人和人底當中發生的，我不應侵犯人底自由，人亦不應侵犯我底自由。逍遙遊所謂『自由』，是歸根結底到『無待』兩字；他以為人與人之間底自由，不能算數；在飢來想吃，寒來想衣的時候，就不自由了。就是列子御風而行，大鵬自北冥徙南冥，皆有待於風，也不能算『自由』。眞自由惟有『無待』才可以做到。近人所謂平等，是指人和人的平等，那人和禽獸草木之間，還是不平等的。佛法中所謂平等，已把人和禽

獸平等。莊子却更進一步，與物都平等了。僅是平等，他還以爲未足；他以爲『是非之心存焉』，尙是不平等。必要去是非之心，才是平等。莊子臨死有『以不平平，其平也不平。』一語，是他平等的註脚。

莊子要求平等自由，旣如上述。如何而能達到平等自由，他底話很多，差不多和佛法相近。莊子庚桑楚篇，朱文公說他全是禪：——宋人凡關於佛法，皆稱爲禪——實在『庚桑楚篇』和『禪』尙有別，和『佛法』眞很近了。莊子說：『靈台者有持』；就是佛法底『阿陀那識』；『阿陀那』意卽『持』；我們申而言之。可以說：眼目口鼻所以能運動自由，都有『持之者』，卽謂『持生之本也』。莊子又有德充符篇，其中有王駘者，並由仲尼稱述他底主張；是否有此人，原不可知：或是莊子所假託的。我們就常

季所稱述：『彼爲己，以其知得其心；以其心得其常心』等語，是和佛法又相同的。『知』就是『意識』；『心』就是『阿陀那識』，或稱『阿賴耶識』，簡單說起來就是『我』；『常心』就是『菴摩羅識』，或稱『眞如心』，就是『不生不滅之心』。佛家主張打破『阿賴那識』，以求『菴摩那識』。因爲『阿賴那識』存在，人總有妄想苦惱；惟能打破生命之現象，那『不生不滅之心』才出現。莊子求常心，也是此理。他也以爲常心是非尋常所能知道的。莊子『無我』的主張，也和佛法相同。莊子底『無我』和孔子底『毋我』，顏子底『克己復禮』也相同，即一己與萬物同化；今人所謂融『小我』於『大我』之中。這種高深主張，孟荀見不到此；原來孔子也只推許顏回是悟此道的。所以莊子面目上是道家；也可說是儒家。

自孔子至戰國，其間學說紛起，都有精闢的見解，眞是可以使我們景仰的。

戰國處士橫議，秦始皇所最憤恨，就下焚書坑儒等凶辣手段。漢初雖有人治經學，對於九流，依舊懷恨，差不多和現在一般人切齒政客一般。漢武帝時，學校只許讀經學，排斥諸子百家了。漢初經學，一無可取，像董仲舒公孫弘輩，在當時要算通博之儒，其他更何足論！西漢一代，對於哲理有精深研究的，只有揚雄一人。韓退之把荀揚並稱，推尊他已達極點。實在揚雄底學說，和荀孟相差已多；秦漢以後底儒家，原沒有及荀孟的。不過揚雄在當時自有相當的地位和價値。西漢學者迷信極重，揚雄能够不染積習，已是高人一着。他底法言，全仿論語，連句調都有些模擬；但終究不及荀子。宋人說：「荀子才高，揚子才短」，

可稱定評。

東漢學者迷信漸除，而哲理方面底發見仍是很少。儒家在此時漸出，王符潛夫論，王充論衡，可稱爲卓異的著述。王符專講政治，和哲理無關。王充——也有歸入雜家的——在論衡中幾於無迷不破，龍虛雷虛福虛等篇，眞是獨具隻眼。他底思想，銳敏已極，但未免過分，問孔刺孟等篇，有些過當之處。他又因才高不遇，命運一端，總看不破，也是遺恨。王充破迷信高出揚雄之上，揚雄新見解也出王充之上，這兩人在兩漢是前後輝映的。

漢人通經致用，最爲曹操所不歡喜；他用移風易俗的方法，把學者都趕到吟詠一途；因此三國底詩歌，很有聲色。這是曹操手段高出秦始皇處。

魏晉兩朝，變亂很多，大家都感着痛苦；厭世主義因此產生。

當時儒家迂腐爲人所厭，魏文帝輩又歡喜援引堯舜，竟要說「舜禹之事，吾知之矣」。所以竹林七賢便「非堯舜，薄湯武」了。七賢中嵇康，阮籍輩底主張和哲學沒有關係；只何晏王弼底主張含些哲學。何晏說：「聖人無情」；王弼說：「聖人茂於人者神明，同於人者五情」，這是兩個重要的見解。郭象承何晏之說以解莊子，他說：「子哭之慟，在孔子也不過人哭亦哭，並非有情的」。據他底見解，聖人竟是木頭一般了。佛法中有大乘小乘，習小乘成功，人也就麻木，習大乘未達到成佛的地位，依舊有七情的。

自魏晉至六朝，其間佛法入中國，當時治經者極少，遠公是治經的大師。他非但有功佛法，並且講毛經講儀禮極精；後來治經者差不多都是他底弟子。佛法入中國，所以爲一般人所信仰，是有極大原因：學者對於儒家覺得太淺薄，因此棄儒習老莊，而老莊

之學，又太無禮法規則，彼此都感受不安；佛法合乎老莊，又不猖狂，適合脾胃，大家認爲非此無可求了。當時弘明集治佛法，多取佛法和老莊相引證；才高的人，都歸入此道，猖狂之風漸熄。

歷觀中國古代，在太平安甯之時，治哲學的極少，等到亂世，才有人研究。隋唐統一天下，講哲理的只有和尙，並且門戶之見很深，和儒家更不相容。唐代讀書人極不願意研究，才高的都出家做和尙去，我們在這一代中，只能在文人中指出三人，一，韓昌黎，二，柳子厚，三，李翶。韓昌黎見道不明，原道一篇，對於釋老只有武斷的駁斥。柳子厚較韓稍高，他以爲天是無知的。李翶（韓昌黎底侄倩）是最有學識的文人，他著復性篇說：『齋戒其心，未離乎情；知本無所思，則動靜皆離』，和禪宗很近了。李後來事藥山，韓後來事大顚，李和藥山是意氣相投，韓貶潮州以後

，意氣頹唐，不得已而習佛法的。韓習佛法，外面還不肯直認；和朋友通信，還說佛法外形骸是他所同意的。儒家爲自己的體面計，往往諱言韓事大顛，豈不可笑！實在韓自貶潮州以後，人格就墮落，上表請封禪，就是獻媚之舉，和揚雄獻符命有甚麼區別呢？大顛對於韓請封禪一事，曾說：『瘡痍未起，安請封禪』！韓底內幕又被揭穿，所以韓對於大顛從而不敢違。韓對於死生利祿之念，刻刻不忘：登華山大哭，作送窮文，是眞正的證據。韓，柳，李而外，王維白居易也信佛，但主張難以考見，因爲他們不說出的。

七國，六朝之亂，是上流社會底爭奪，五代之亂；是下流社會崛起，所以五代學術衰微極了。宋初趙普李沆輩也稱知理之人，趙普並且自誇：『半部論語治天下』；那時說不到哲理。後來周

敎頤出，才闢出哲理的新境域。在周以前有僧契嵩，著有鐔津文集，勸人讀中庸文中子揚子法言等書，是宋學底淵源。周從僧壽崖，壽崖勸周只要改頭換面，所以周所著太極圖說，周子通書，只皮相是儒家罷了。周底學說很圓滑，不易捉摸，和老子一般，他對二程只說：『尋孔顏樂處』。他終身寡言，自己不曾標榜，也可以說是道學以外的人。

二程都是周底弟子，對於尋孔顏樂處一話，恐怕只有程明道能做到。明道對人和顏悅色，無事如泥木人，他所著定性篇識仁篇，和李翺相近；他說：『不要方檢窮索』；又說：『與其是外而非內，不如內外兩忘』；見解是很精闢的。伊川陳義雖高，但他自負自大，很多自以為是之處，恐怕不見得能得孔顏樂處。邵康節以「生薑樹頭生」一語譏伊川，就是說他自信過甚。

邵康節本爲陰陽家，不能說是儒家，他底學問自陳摶傳來，有幾分近墨子。張橫渠外守禮儀頗近儒，學問却同於回教；佛家有「見病」一義，就是說一切所見都是眼病；張對此極力推翻，他是主張一切都是實有的。攷回紇自唐代入中國，奉摩尼敎，敎義和回相近；景教在唐也已入中國，如清虛一大爲天，也和回教相同；張子或許是從回敎求得的。

北宋諸學者，周子渾然元氣，邵子迷於五行，張子偏於執拗，二程以明道爲精深，伊川殊欠涵養，這是我的判斷。

南宋永嘉派承二程之學，專講政治，金華派呂東萊輩，專講掌故，和哲理無關。朱文公師事延平，承「默坐證心，體認天理」八字的師訓。我們在此先把「天理」下一定義。「天」就是「自然」，「天理」就是「自然之理」，朱文公終身對於天理，總沒曾體

認出來；生平底主張，晚年又悔悟了。陸象山和朱相反對，朱是揭「道學問」一義，陸是揭「尊德性」一義，比較起來，陸高於朱，陸「先立乎其大者」，謂「六經註我，我不註六經」，是主張一切皆出自心的。朱主張「無極太極」，陸則以爲只有「太極」，並無「無極」的。兩人通信辯論很多，雖未至詆毀的地步，但悻悻之氣，已現於詞句間。可見兩人底修養，都沒有功夫。陸象山評二程，謂「明道尚疏通，伊川錮蔽生」；實在朱陸底錮蔽，比伊川更深咧。朱時守時變，陸是一生不變的。王荊公爲宋人所最嫉惡，惟陸以與王同爲江西人，所以極力稱頌，也可見他底意氣了。明王陽明之學，本高出陸象山之上，因爲不敢自我作古，要攻訐朱文公，不得不攀附於陸象山了。

陸象山底學生楊慈湖（簡），見解也比陸高，他所著的「絕四記」

「已易」二書，原無甚精采；已易中仍是陸氏底主張。但楊氏駁孟子「求放心」和大學「正心」的主張說：『心本不邪安用正；心不放安用求。』確是朱陸所見不到的。黃佐——廣東人——指楊氏底學說，是剽竊六祖惠能底主張，六祖的『菩提本非樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處染塵埃？』一偈，確是和楊氏底主張一樣的。

宋代底哲學，總括說起來：北宋不露鋒芒，南宋鋒芒太露了；這或者和南北地方底性格有關。

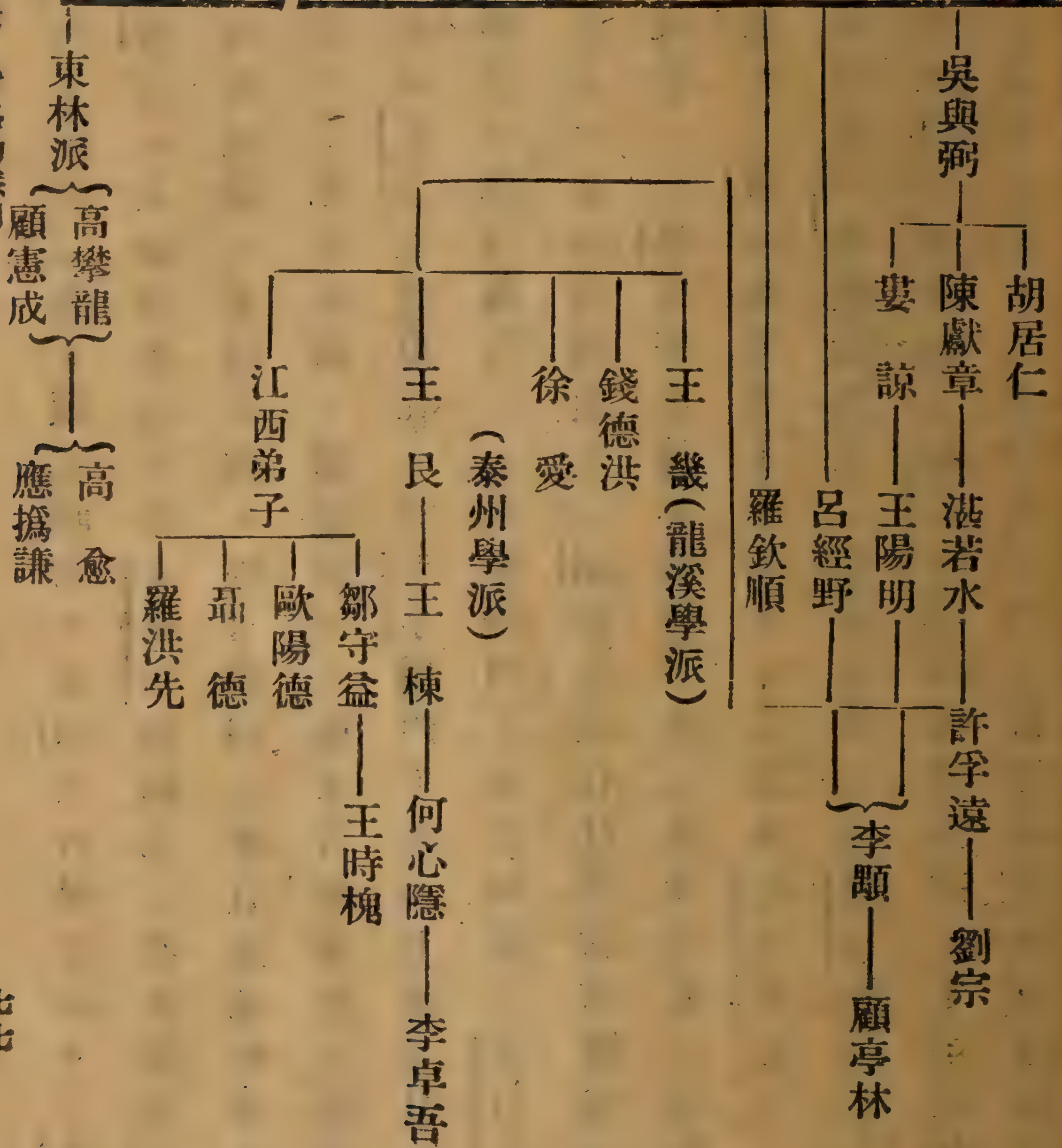
南宋朱陸兩派，可稱是旗鼓相當。陸後傳至楊慈湖，學說是更高一步；在江西，陸底學說很流行；浙西也有信仰他的。朱底學說，在福建很流行，後來金華學派歸附於他，浙東士子對朱很有信仰。

元朝，陸派底名儒，要推吳澄（草廬）；但其見解不甚高。朱派僅有金華派傳他的學說，金履祥（仁山），王柏（會之），許謙（白雲），是這一派底巨擘。　金履祥偶亦說經，立論却也平庸；許謙也不過如此；王柏和朱很接近，荒謬之處也很多，他竟自刪詩了。

金華派傳至明初，宋濂承其學，也只能說他是博覽，於經於理，都沒有什麼表見。　宋之弟子方孝孺（正學）對於理學很少說，滅族以後，金華派也就式微。　明初，陸派很不流行，已散漫不能成派；這也因明太祖尊朱太過之故。

明自永樂後，學者自有研究，和朱陸都不相同；學說也各有建樹；且列表以明之：

明儒（永樂後）


吳與弼
胡居仁
陳獻章
婁諒
湛若水
許孚遠
劉宗
王陽明
呂經野
羅欽順
李顒
顧亭林
王畿（龍溪學派）
錢德洪
徐愛
王艮
（泰州學派）
王棟
何心隱
李卓吾
江西弟子
鄒守益
王時槐
歐陽德
聶德
羅洪先
東林派
高攀龍
顧憲成
高愈
應撝謙

永樂時，薛吳二人，頗有研究，立明代哲學之基。　薛瑄（敬軒），陝西人，立論很平正，和朱文公頗相近；明人因爲于謙被殺時，他居宰輔地位，不能匡救，很有微詞；並且因此輕視他。　吳與弼（康齋），家居躬耕，讀書雖少，能主苦學力行，很爲人所推重；後來他由石亨推薦出仕，對石亨稱門下士，士流又引以爲恥。

薛底學問，很少流傳。　吳底學問，流傳較廣；胡居仁，婁諒和陳獻章三人，是他底學生。　胡自己沒有什麼新的發明，明人對他也沒有反對。　婁底著作後來燒燬淨盡，已無可考；不過王陽明是他底學生。　陳在胡死後才著名，時人稱爲白沙先生。

明代學者和宋儒截然獨立，自成系統，自陳白沙始。　宋人歡喜著書，并且有語錄之類；陳白沙認著書爲無謂，生平只有詩和序跋之類。　他底性質，也和別人不同；初時在陽春壇靜坐三年，後

來只是遊山賦詩；弟子從學也只有跟他遊山。陳生平所最佩服的，只是『浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸，……吾與點也』這些話。對於宋儒都不看重，就是明道也不甚推重；他自以爲濂溪嫡派，終日無一時不樂的。白沙弟子湛若水廣東人本『體認天理』一語，他以爲無論何事，皆自然之規則。王陽明成進士時，和他交遊，那時他學問高出王之上；後來王別有研究，和他意見不甚相合；他自己講學，流傳頗廣，知名的却很少。

王守仁（陽明）本是歡喜研究道教的，曾延道士至家，再四拜求。後來從婁諒遊，成進士後又和湛往來，見解遂有變更；貶龍場驛丞以後，陽明底學問大進。他看得世間別無可怕，只有死是可怕的；所以造石棺以嘗死的況味；所主張的「致良知」，就在臥石棺時悟出。在貴州時有些苗民很崇拜他，從他講求學問；陽明

把知行合一和他們說。陽明底「知行合一」，和明道有些相同。明道以爲曾經試行過，才算得「知」，沒曾試行過，不能稱爲「知」；譬如不知道虎之凶猛的人，見虎不怕；受了虎底損害的，就要談虎色變了。這類主張，漸變而爲陽明底主張；陽明以爲知即是行，也可說「知底懇切處即行，行底精粹處即知」。不過陽明底「知行合一」主張，是在貴州時講的；後來到南京，專講靜坐；歸江西後又講「致良知」了。傳習錄是他在貴州時的產品，和後來有些不合。

陽明自悟得「致良知」以後，和朱文公不能不處於反對地位；并非專和朱反對，才有這些主張的。有人謂「致良知」的主張，宋胡宏在「胡子知言」已有講起；陽明是否本之於胡，抑自己悟出，這是不能臆斷的。陽明講「良知」，曾攀附到孟子；實在孟

子底『良知』，和他的殊不相同。孟子說：『人之所不學而能者其良能也；所不慮而知者其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。』可見他專就感情立論；陽明以爲一念之生，是善是惡，自己便能知道，是溢出感情以外，範圍較廣了。孟子和陽明底不同，可用佛法來證明。唯識論裏說：一念底發生，便夾着『相分』『見分』『自證分』『證自證分』四項。且把這四個名詞下一解釋：

一，相分　『相分』就是『物色』，就是我們所念的。

二，見分　『見分』就是『物色此物色』，也就是我們所能念的。

三，自證分　念時有別一念同時起來，便是『自證分』；譬如我講了後一句話，自己決不至忘了前一句話。便是『自證分』在那裏主之。

四，證自證分　『自證分』底結果，便是『證自證分』。

再用例來說明：譬如，想到幾年前底友朋，想到『他姓張或姓李』，後來忽然斷定他是姓張，當時並不曾證諸記錄或書籍的；這便是『相分，見分，自證分，證自證分』底連合了。　依此來判良知，孟子所說是指『見分』，陽明是指『自證分，證自證分』的。可見陽明和孟子是不相關連的，陽明所以要攀附孟子，是儒家底積習：　宋人最喜歡的是『喜怒哀樂之未發謂之中』，蘇氏兄弟也嘗說這話；實在中庸所說是專指感情的，宋人以為一切未發都算是中，相去很遠了。　還有『鳶飛魚躍，活潑潑地』一語，也為宋人所最愛用，陳白沙更用得多。　在詩經原意，不過是寫景，中庸中『鳶飛戾天，魚躍于淵，言其上下察也，』一節也不過引用詩文來表明『明』底意思。　『察，明也』；鳶在上見魚，很明白地想要攫取

；魚在下見鳶也很明白，立刻潛避了。就是照鄭康成的註解，訓「察」為「至」，也只說道之流行，雖愚夫愚婦都能明白，用鳶魚來表示上下能了；其中並沒含快活的意思。宋人在「鳶飛魚躍」下面，一定要加「活潑潑地」四字，和原意也不同了。——這些和陽明攀附孟子是一樣的。

陽明「致良知」的主張，以為人心中於是非善惡自能明白，不必靠什麼典籍，也不必靠旁的話來證明；但是第二念不應念，有了第二念自己便不明了。人以為陽明底學說，很宜於用兵；如此便不至有什麼疑慮和悔恨。

晚年陽明講「天泉證道」，王畿（龍溪）和錢德洪（緒山）是從遊的。錢以為「無善無惡心之體；有善有惡心之動；知善知惡為致知；存善去惡為格物」。王和他不同，以為一切都是無善無

惡的。陽明對於這兩種主張，也不加軒輊於其間。

陽明底弟子，徐愛早死，錢德洪底學問，人很少佩服他。繼承陽明底學問，要推王艮和王畿。王艮，泰州人，本是燒銀的灶丁，名『銀』，『艮』是陽明替他改的。他見陽明時，學問已博，初見時陽明和他所講論，他尚不滿意，以為陽明不足為之師；後來陽明再講一段，他才佩服。他底學問，和程明道陳白沙頗相近，有學樂歌：『學是樂之學；樂是學之樂』。從他遊的頗多尋常人，間有上流人，自己真足自命不凡的。王畿是狂放的舉人，很誹議陽明的；後來忽又師事陽明了。黃黎洲明儒學案對於二王都有微詞；他佩服的是陽明底江西弟子。

陽明底江西弟子，以鄒守益，歐陽德，聶德，羅洪先為最有造就。羅自有師承，非陽明弟子；心裏很想從陽明遊，不能如願，

後來陽明也死了。陽明弟子強羅附王，他也就承認。羅底學問比他弟子高深得多；自己靜坐有得，也曾訪了許多僧道。他說：「極靜之時，但覺此心本體如長空雲氣，大海魚龍；天地古今，打成一片」。黃佐對於羅底論調，最不贊同；以爲是參野狐禪，否則旣謂無物，那有魚龍。實在，心雖無物而心常動；以佛經講，「阿賴耶識」是恒轉如瀑流，就是此意。羅所說「雲氣」和「魚龍」是表示動的意思。羅洪先自己確是證到這個地步，前人沒有及他的了。

王時槐底學問自鄒守益傳來，見解頗精深。他說：「純無念時，是爲一念，非無念也，時之至微者也」。譬如吾人入睡，一無所夢，這時眞可算無念；但和死却有分別的。就佛法講：「意根恆審思量」，意根念念所想的什麼？就是「我」，「我」就是

『阿賴耶識』。我所以不忘這『我』，便因有了『意根』之故。『我』，尋常人多不疑，譬如自己說了一句話，決不會疑『這是誰說的』？至於其餘對象，我們總要生一種疑慮的。念念想着，和無念覺是差不多；我們從早晨起來感到熱，繼續熱下去，也就感不到了；所以純無念時，仍有一念。

王艮弟子王棟說主張意與心有分，以爲『意非心之所發，意爲心之主者』。這種主張，和佛法說有些相同。佛法以「阿賴耶識」自己無作用，有了意根，才能起作用，也就是禪宗所謂識得主人翁的意思。劉宗周對於王棟底主張很多採取；棟自己看書不多，這種見解，的是證出的。

陽明，若水兩派以外，有許多士子信仰呂經野底主張；呂，陝西人，篤守禮教，和朱文公最相近；立言很平正，無過人處。當

時所以能和湛，王並駕，這也因王底弟子，太不守禮法，猖狂使人生厭；那些自檢的子弟，就傾向呂經野了。原來何心隱習泰州之學，差不多和政客一般，張居正恨而殺之；李卓吾師事何心隱，荒謬益甚，當時人所疾首痛心的。這守禮教和不守禮教，便是宋明學者底大別。宋儒若陸象山見解之超妙，也仍對於禮教，拘守不敢離，既禁止故人子底挾妓，又責備呂東萊底喪中見客。明儒若陳白沙已看輕禮教，只對於名節還重視，他曾說：「名節乃士人之藩籬」；王陽明弟子猖狂已甚，二王爲更甚，顧亭林痛駡王學也是爲此。

湛，王學問，晚年已不相同：但湛弟子許孚遠，却合湛，王爲一。再傳至劉宗周（戢山），自己又別開生面，和湛，王都有些不同。劉主張「意非心之所發」，頗似王棟；「常惺惺」，也是

他底主張；這主張雖是宋人已竟講過；但他底功夫是很深的。

陽明附會朱文公晚年定論，很引起一般人底攻訐；同時有羅欽順（整庵）和他是對抗的。羅底學問，有人說他是朱派；實在明代已無所謂純粹朱派，羅底見解，又在朱之上；就說是朱派，也是朱派之傑出者。羅本參禪，後來歸入理學，糾正宋儒之處很多。朱文公所謂『氣質之性，義理之性』；羅表示反對，他說：『義理乃在氣質之中』。宋人於天理人慾，糾纏不清；羅說：『慾當即理』。這種見解，和王不同，較朱又高一着，所以能與陽明相抗衡。

清戴東原底主張，是師承羅底學說的。

明末東林派高攀龍顧憲成等也講宋人學問，較陽明弟子能守規矩；他們有移風易俗的本意，所以借重禮法。不過黨派的臭味太重，致召魏忠賢殺害底慘刦。清初，東林派還有流傳；高愈，應撝

謙輩也只步武前人罷！

此外尚有李顒（二曲）也是名儒。李，陝西人，出身微賤，原是一個差役。他自己承認是呂派，實際是近王派的。所發見很不少，他每天坐三炷香，『初則以心觀心，久之心亦無所觀』；這是他底工夫。他嘗說『一念萬念』一句話。這話很像佛法，但是究竟的意思，他沒有說出。我們也不知道他還是說『一念可以抵萬念呢』？抑或是『萬念就是一念呢』？在佛法中謂：念念相接則生時間；轉念速，時間長，轉念慢，時間短；一剎那可以經歷劫。李底本意，或許是如此。李取佛法很多，但要保持禮教面目，終不肯說出。『體用』二字，本出於佛法；顧亭林以此問他，他也只可說：『實物出於異國，亦可採取』了。

清代理學可以不論，治朱之學遠不如朱。陸隴其（稼書）湯

斌等隸事兩朝，也爲士林所不齒，和吳澄事元有什麽分別呢？江藩作宋學淵源記，凡能躬自力行的都採入，那在淸庭做官的，都在擯棄之列。

顏元（習齋）戴震（東原），是淸代大儒。顏力主『不騖虛聲』，勸學子事禮樂射御書數，和小學很相宜。戴別開學派，打倒宋學；他是主張「功利主義」，以爲欲人之利于己，必先有利於人；並且反對宋人底遏情慾。

羅有高（台山）彭紹升（尺木）研究王學的。羅有江湖遊俠之氣，很佩服李卓吾；彭信佛法，但好扶乩；兩人都無足取。

哲學底派別，既如上述，我們在此且總括地比較一下：以哲學論，我們可分宋以來之哲學，古代底九流，印度底佛法，和歐西底哲學四種。歐西底哲學，都是紙片上底文章，全是思想，並未

實驗。他們講惟心論，看着的確很精，却只有比量，沒有現量，不能如各科學用實地證明出來。這種只能說是精美底文章，并不是學問。禪宗說：『猢猻離樹，全無伎倆』，是歐西哲學絕佳比喩；他們離了名相，心便無可用了。宋明諸儒，口頭講的原有，但能實地體認出來，却也很少；比歐西哲學專講空論是不同了。

再就宋以來的理學和九流比較看來，却又相去一間了。黃梨洲說：『自陽明出，儒釋疆界，邈若山河』；實在儒釋之界，宋已分明；不過儒釋有疆界，便是宋以後未達一間之遺憾。宋以後底理學，有所執着，專講『生生不滅之機』；只能達到『阿賴耶恆動如瀑流』，和孔子『逝者如斯夫，不舍晝夜』地步；那『眞如心』便非理學家所能見。孔子本身並非未嘗執着，理學強以爲道體如此，眞太粗心了！

至於佛法所有奧妙之處，在九流却都有說及；可以並駕齊驅。佛法說：『前後際斷』；莊子底『無終無始，無幾無時；見獨而後，能無古今』，可說是同具一義的。佛法講『無我』，和孔子底『毋我』，『克己復禮』，莊子底『無己惡乎得有有』，又相同了。佛家底唯識唯心說：『心之外無一物；心有境無；山河大地，皆心所造』，九流中也曾說過；戰國儒家公孫尼子說：『物皆本乎心』；孟子說：『萬物皆歸於我』；便是佛家底立意。佛家大乘斷『所知障』，斷『理障』；小乘斷『煩惱障』，斷『事障』。孔子說：『我有知乎哉？無知也』；老子說：『玄之又玄，衆妙之門』；又說：『滌除玄覽』；便是斷『所知』和『理』障的了。佛法說：『不生不滅』；莊子說：『無古今而後入於不死不生』；『不死不生』就是『不生不滅』。佛法說：『無修無證，心不見

心，無相可得』。孟子說：『望道而未之見』；——道原是不可見，見道即非道——莊子說：『斯身非吾有也，胡得有乎道？』又相同了。照這麼看來，九流實遠出宋明諸儒之上，和佛法不相出入的。

我們研究哲學，從宋人入手，却也很好；因為晉人空談之病，宋人所無；不過不要拘守宋學，才有高深的希望。至於直接研究佛法，容易流入猖狂。古來專講佛而不講儒學的，多不足取；如王維降安祿山，張商英和蔡京輩往來，都是可恥的。因為研究佛法底居士，只有五戒；在印度社會情形簡單，或可維持；中國社會情形複雜，便不能維持了。歷來研究儒家兼講佛法的，如李習之趙大州口不諱佛，言行都有可觀。可見研究佛法，非有儒學為之助不可。

第四章　國學之派別（三）

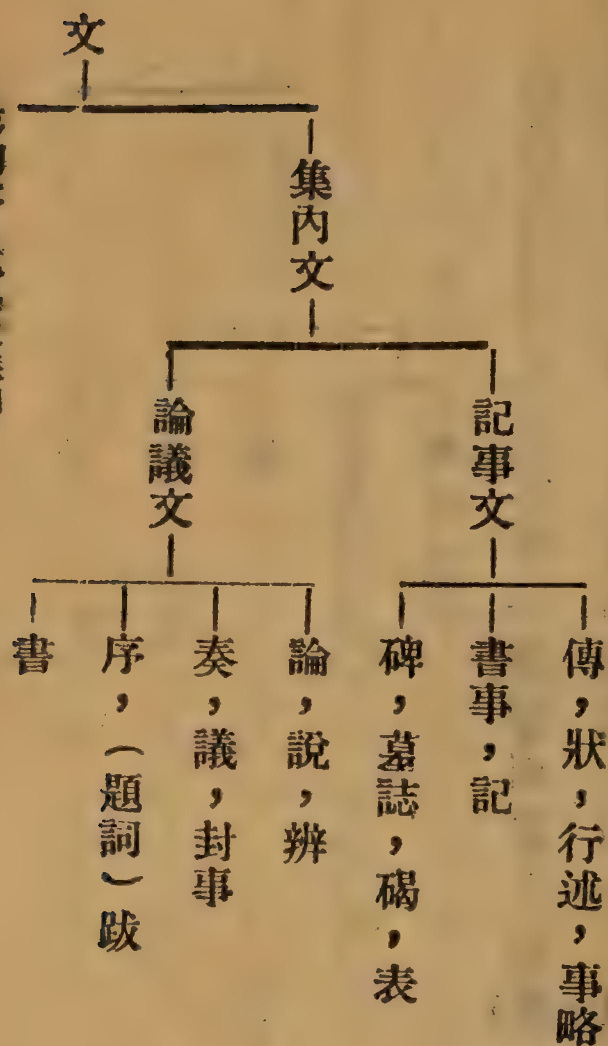
——文學之派別——

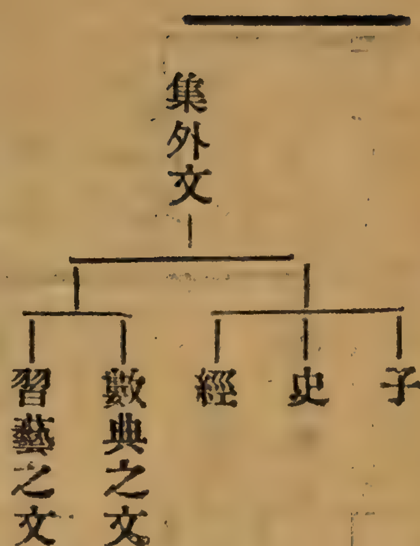
什麼是文學？據我看來，有文字著於竹帛叫做「文」，論彼底法式叫做「文學」。文學可分有韻無韻二種：有韻的今人稱爲「詩」，無韻的稱爲「文」。古人卻和這種不同；文心雕龍說：『今之常言，有文有筆，有韻者文也，無韻者筆也』。范曄自述後漢書說：『文患其事盡於形，情急於藻，義牽其旨，韻移其意，政可類工巧圖積，竟無得也；手筆差易，文不拘韻故也』。可見有韻在古謂之「文」，無韻在古謂之「筆」了。不過做無韻的固是用筆，做有韻的也何嘗不用筆，這種分別，覺得很勉強，還不如後人分爲「詩」「文」二項的好。

古時所謂文章，並非專指文學；孔子稱『堯舜煥乎其有文章』

，是把『君臣朝廷尊卑貴賤之序，車輿衣服宮室飲食嫁娶喪祭之分』叫做『文』，『八風從律，百度得數』叫做『章』；換句話說：文章就是禮樂。後來範圍縮小，文章專指文學而言。

文學中有韻無韻二項，後者比前者多。我們現在先討論無韻的文。在討論文底派別之先，把文底分類講一講，並列表以清眉目：





我們普通講文，大概指集部而言；那經，史，子，文非不佳，而不以文稱。　但右表所列文底分類中，以「傳」而論，四史中列傳已在集部以外，本紀，世家和傳是同性質的，也非集部所有；集部只有家傳。以「論」而論，除了文人單篇的論文，也有在集部以外的；譬如：莊子齊物論，荀子禮論，樂論，賈誼過秦論都是子部所有的。　以「序」而論，也只單篇的，集中所已備；那連合的序，若四庫提要，就非集部所有。　至如編年史中左傳，資治通鑑

之類和名人年譜，都是記事文，也非集部所能包了。

傳是記述某人底一生，或一事，我們所普通見到的。明人以爲沒曾做過史官，不應替人做傳；我以爲太拘了。史官所做，是鄉相名人的傳；那普通人的傳，文人當然可以做的。行述，狀和傳各不相同。狀在古時只有幾句考語，用以呈諸考功之官，憑之以定謚法；自唐李翺以爲狀僅憑考語不能定謚法，乃定狀亦須敍事，就與傳相同。行述須敍事，形式與傳雖相同而用處不同。

碑原非爲個人而作；若秦嶧山碑是紀始皇底功績，漢裴岑紀功碑是記破西域的事蹟，差不多都是關於國家大事的。就以廟碑而論，雖爲紀事，也不是純爲紀事的。只有墓上之碑，才是爲個人而作。碑，碣實質是一樣的，只大小長短不同；唐五品以上可用碑，六品以下都用碣的。表和碑，碣都不同，沒有大小長短底區別

。

說到彼等底內質，傳是紀事的，狀是考語兼紀事的，碑是考語多，後附有韻的銘，間有紀事，也略而不詳；宋以後碑和傳只有首尾底不同了。表，宋後就沒有銘，在漢時有表記表頌底不同，表頌是有銘的。漢以前沒有墓誌，西晉也很少，東晉以後，才多起來；這也因漢人立碑過多，東晉下令禁碑；墓誌藏在墓內，比較便當一些。北朝和唐並不禁碑，而墓誌很流行；一，官品不及的；二，官品雖大曾經犯罪的；三，節省經費的，都以此爲便。墓誌底文章，大都敷衍交情，沒有什麼精采。至很小的事，記述大都用書事或記等。

單篇論文，在西漢很少；就是過秦論也見賈子新書中的。東漢漸有短論，延篤仁孝先後論可算是首創。晉人好談名理，論說乃出。這種論文，須含陸士衡文賦所說：「精微流暢」那四字的

精神。

奏，秦時所無，有之自漢始。漢除奏外尚有封事，是奏密事用的。奏，有的為國家大事，有的為個人底事，沒有定規的。議，若西漢石渠議，鹽鐵論，白虎通，都是合集許多人而成的；後來凡議典禮，大都用議的。

書，在古時已有，差不多用在私人底往還；但古人有上書，則和奏記差不多，也就是現今底說帖和稟。至如劉歆移讓太常博士書，却又和移文一樣了。

序，也是古所已有，如序卦，書序，詩序都是的；劉向別錄和四庫提要也是這一類。後人大概自著自作，或註釋古書附加一序的。古人底題詞和序相同，趙岐註孟子，一序一題詞，都用在前面。跋，大都在書後，體裁和序無不同之處。

紀事論議而外，尙有集部所無的，如：

(A)數典之文：

甲，官制　如周禮，唐六典，明清會典之類。

乙，儀注　儀禮，唐開元禮等皆是。

丙，刑法　如漢律，唐律，明律，清律之類。

丁，樂律　如宋律呂正義，清燕樂攷原等。

戊，書目　如劉向別錄，劉歆七略，王儉阮孝緒七錄七志，宋崇文書目，清四庫提要之類。

(B)習藝之文：

甲，算術　如九章算法圜法之類。

乙，工程　如周禮攷工記，徐光啓底龍骨車玉衡車之類。

丙，農事　如北魏齊民要術，元王楨農書，明徐光啓農政全書之

類。

丁，醫書　如素問，靈樞，傷寒論，千金要方之類。

戊，地志　如禹貢，周禮職方志，水經，水道提綱，乾隆府廳州縣志，方輿志略之類。

以上各種，文都佳絕，也非集部所具的；所以我們目光不可專注在集部。

文學底分類既如右述，我們再進一步討論文學底派別：

經典之作，原非為文；諸子皆不以文稱。漢書賈誼傳稱賈誼『善屬文』，文乃出。西漢一代，賈誼，董仲舒，太史公，枚乘，鄒陽，司馬相如，揚雄，劉向，稱為文人；但考漢書所載趙充國底奏疏，都卓絕千古，却又不以文人稱；這是什麼原故呢？　想是西漢所稱為文人，並非專指行文而言，必其人學問淵博，為人所推重

，才可算文人的。　東漢班彪著王命論，班固著兩都賦，以及蔡邕傅毅之流，是當時著稱的文人。　但東漢講政治若崔實政論，仲長統昌言，說經若鄭康成之流，行文高出諸文人上，又不以文名了。在西漢推尊文人，大概注目在淹博有學問一點，東漢推尊的文人，有些不能明白了。　東西漢文人在當時並無派別，後人也沒曾有人替他們分成派別的。

三國時曹家父子三人——操，丕，植，——文名甚高；操以詔令名，丕以典論名，植以求自試表等稱；人們所以推尊他們，還不以其文，大都是以詩推及其文的。　徐幹詩不十分好，中論一書也不如仲長統所著而爲當時所稱；吳中以張昭文名爲最高，我們讀他所著，也無可取，或者以道德而推及其文的。　陸家父子——遜，抗，凱，雲，機——都以文名，而以陸機爲尤，他是開晉代文學之先的

。晉代潘陸雖並稱，但人之尊潘終不如陸，抱朴子中有贊陸語，文中子也極力推尊他，唐太宗御筆贊也只有陸機王羲之二人，可見人們對他底景仰了。自陸出，文體大變；兩漢壯美底風氣，到了他變成優美了；他底文，平易有風致，使人生快感的。晉代文學和漢代文學，有大不同之點。漢代厚重典雅，晉代華妙清妍，差不多可以說一是剛的一是柔的。東晉好談論而無以文名者，駢文也自此產生了。南北朝時傅季友（宋人）駢體殊佳，但不能如陸機一般舒卷自如，後此任昉沈約輩每況斯下了。到了徐庾之流，去前人更遠，對仗也日求精工，典故也堆疊起來，氣象更是不雅淡了。至當時不以文名而文極佳的，如著崇有論的裴頠，著神滅論的范縝等，更如：孔琳（宋）蕭子良（齊）袁翻（北魏）底奏疏，干寶，袁宏，孫盛，習鑿齒，范曄底史論，我們實在景仰得很。在

南北朝文家亦無派別，只北朝人好摹仿南朝，因此有推尊任昉的有推尊沈約的等不同。北朝至周，文化大衰，到了隋代，更是文不成文了。

唐初文也沒有可取，但輕清之氣尚存，若楊烱輩是以駢兼散的。

中唐以後，文體大變，變化推張燕公蘇許公為最先，他們行文不同於庾也不同於陸，大有做司馬相如的氣象。在他們以前，周時有蘇綽，曾擬大誥，也可說是他們底濫觴。韓柳底文，雖是別開生面，却也從燕許出來，這桐城派不肯說的。中唐蕭穎士李華底文，已漸趨於奇；德宗以後，獨孤及底行文，和韓文公更相近了。後此韓文公，柳宗元，劉禹錫，呂溫，都以文名。四人中以韓柳二人最喜造詞，他們是主張詞必己出的。劉呂也愛造詞，不過不如韓柳之甚。韓才氣大，我們沒見他底彫琢氣，柳才小，

就不能掩飾。韓之學生皇甫湜，張籍，也很歡喜造詞。晚唐李翺別具氣度，孫樵詰屈聱牙，和韓也有不同。駢體文唐代推李義山，漸變爲後代底四六體，我們把他和陸機一比，眞有天壤之分。唐人常稱孟子荀卿，也推尊賈誼太史公，把晉人柔曼氣度掃除淨盡，返於漢代底「剛」了。

宋蘇軾稱韓文公「文起八代之衰」，人們很不佩服。他所說八代，也費端詳。有的自隋上推合南朝四代及晉漢爲八代，這當然不合的；有的自隋上推合北朝三代及晉漢秦爲八代，那是更不合了。因爲司馬遷賈誼是唐人所極尊的，東坡何至如此胡塗？有的自隋上推合南朝四代北朝三代爲八代，這恰是情理上所有的。

宋初承五代之亂，已無文可稱；當時大都推重李義山，四六體漸盛，我們正可以說李義山是承前啓後的人，以前是駢體，以後變

成四六了。北宋初年，柳開得韓昌黎集讀之，行文自以為學韓，攷之實際，和韓全無關係；但宋代文學，他實開其源。以後穆修尹洙習也和四六離異，習當時底平文，——古文一名，當時所無，——尹洙比較前人高一着。北宋文人以歐陽修，三蘇，曾王為最著。歐陽本習四六，後來才走入此途；同時和他敵對，首推宋祁。祁習韓文，著有新唐書，但才氣不如韓。他和歐陽交情最深，而論文極不合。他底長兄宋郊，習燕許之文，和他也不同。

明人稱唐宋八大家，因此使一般人以為唐宋文體相同。實在唐文主剛，宋文主柔，極不相同；歐陽和韓，更格格不相入。韓喜造詞，所以對於李觀樊宗師的文很同情；歐陽極反對造詞，所以「天地豁，萬物軋，聖人茁，」等句，要受他底「紅拉帛」。並且「黈纊塞耳，前旒蔽明」二語，見於大戴禮；歐陽未曾讀過，

就不以爲然，他無論矣。三蘇以東坡爲最博；洵，轍，不過爾爾。

王介甫才高，讀書多，造就也較多。曾子固讀書亦多；但所作樂記，只以大話籠罩，比原道還要空泛；有人把他比劉原甫，一浮一實，擬於無倫了。宋人更稱曾有經術氣，更堪一笑！

南宋文調甚俗，開科舉文之端，這項文東坡已有雛形，只未十分顯露，後來相沿而下，爲明初宋濂輩底台閣體；中間在元代雖有姚燧虞集輩尚有可觀，但較諸北宋已是一落千丈。

宋代不以文名而文佳者，如劉敞司馬光輩謹嚴厚重，比歐陽高一等；但時人終未加以青目，這也是可惜的。

明有前七子後七子之分，前七子（李夢陽等）恨台閣體；後七子（王世貞等）自謂學秦漢，也很庸俗。他們學問都差於韓蘇，摹擬不像，後人因此譏他們爲僞體。歸有光出，和後七子中王世

貞相抗敵，王到底不能不拜他底下風。歸所學的是歐曾二家，確能入其門庭，因此居僞體之上；正如孟子所說：『五穀不熟，不如荑稗』的了！

桐城派，是以歸有光爲鼻祖，歸本爲崑山人，後來因爲方姚與自桐城，乃自爲一派，稱文章正宗。歸講格律氣度甚精工，傳到顧亭林有救文一篇，講公式禁忌甚確，規模已定。清初汪琬學歸氏甚精，可算是歸氏底嫡傳；但桐城派不引而入之，是純爲地域上的關係了。

方苞出，步趨歸有光，聲勢甚大，桐城之名以出。方行文甚謹嚴，姚姬傳承他底後，才氣甚高，也可與方並駕。但桐城派所稱劉大櫆，殊無足取；他們竟以他是姚的先生，並且是桐城人，就憑意氣收容了，因此引起陽湖和他對抗。陽湖派以惲敬張惠言爲

巨子；惠言本師事王灼，也是桐城派的弟子，他們嫉惡桐城派獨建旗幟，所以分裂的；可惜這派傳流不能如桐城派的遠而多。姚姬傳弟子甚多，以管同，梅曾亮爲最。梅精工過於方姚，體態也好，惜不甚大方，只可當作詞曲看。曾國藩本非桐城人，因爲聲名煊赫，桐城派強引而入之。他底著作，比前人都高一著；歸，汪，方，姚都只能學歐曾；曾才有些和韓相彷彿；所以他自己也不肯說是桐城的。桐城派後裔吳汝綸底文，並非自桐城習來，乃自曾國藩處授得的。清代除桐城而外，汪中底文也卓異出衆，他底序事文與姚相同，駢體文又直追陸機了。

我們平心論之，文實在不可分派；言其形式，原有不同，以言性情才力，各各都不相同，派別從何分起呢？我們所以推重桐城派，也因爲學習他們底氣度格律，明白他們底公式禁忌，或者免除

那台閣派和七子派底習氣罷了。

他們所告訴我們的方式和禁忌，就是：

(A)官名地名應用現制。

(B)親屬名稱應仍儀禮喪服爾雅喪服之舊。

(C)不俗——忌用科舉濫調。

(D)不古。

(E)不枝。

我們在此可以討論有韻文了。有韻文是什麼？就是「詩」；有韻文雖不全是詩，却可以歸在這一類。在古代文學中，詩而外，若箴，全是有韻的；若銘，雖雜些無韻，大部分是有韻的；若誄，若像贊，若史述贊，若祭文，也有有韻的，也有無韻的。那無韻的，我們可歸之於文；那有韻的可歸之於詩了。至於急就章

，千字文，百家姓，醫方歌訣之類，也是有韻的，我們也不能不稱之爲詩。——前次曾有人把百家姓可否算詩來問我，我可以這麽答道：『詩只可論體裁，不可論工拙，百家姓既是有韻，當然是詩』。——總之，我們要先確定有韻爲詩，無韻爲文的界限，才可以判斷什麽是詩，像百家姓之流，以工拙論，原不成詩，以形式論，我們不能不承認他是詩。

詩以廣義論，凡有韻是詩；以狹義論，則惟有詩可稱詩。什麽可稱詩？周禮春官，稱六詩，就是風，賦，比，興，雅，頌。但是後來賦與詩離，所謂比，興也不見於詩經。究竟當日的賦，比，興，是怎樣的？已不可考。後世有人以爲賦比興就在風雅頌之中，鄭志張逸問：『何詩近於比賦興』？答曰：『比賦興，吳札觀詩時，已不歌也。孔子錄詩，已合風雅頌中，難復摘別，篇中義多興，

此謂比，賦，興，各有篇什。自孔子毅雜第次而毛公獨旌表興，其比賦俄空焉。聖者顛倒而亂形名，大師偏[illegible]而失鄰類。」鄭康成六藝論也說：風，雅，頌中有賦，比，興。毛傳在詩底第一節偶有『興也』二字；朱文公也就自我作古，把『比也』『賦也』均添起來了。我以爲詩中只有風雅頌，沒有賦，比，興；『左氏說彤弓角弓，其實小雅也；吉甫作誦，其風肆好，其實大雅也』。考毛公所附『興也』的本義，也和賦，比，興中底『興』不同，只不過像樂府中底引，豔一樣。

六詩本義何在？我們除比，興不可考而外，其餘都可溯源而得之：

A, 風　詩小序：『風者上以風化下，下以風刺上』。我以爲風的本義，還不是如此。風是空氣的激盪，氣出自口就是風，

當時所謂風，只是口中所謳唱罷了。

b, 頌　『頌』在說文就是『容』字，說文中『容』只有納受的意義，這『頌』字才有形容的意義。　詩小序謂『頌者美盛德之形容。』　我們於此可想見古人底頌是要『式歌式舞』的。

c, 賦　古代的賦，原不可見，但就戰國以後諸賦看來都是排列鋪張的。　古代凡兵事所需，由民間供給的謂之「賦」，在收納民賦時候，必須按件點過。　賦體也和按件點過一樣，因此得名了。

d, 雅　這項底本義，比較的難以明白。　詩小序說：『雅者正也』。　雅何以訓作正？　歷來學者都沒有明白說出，不免引起我們底疑惑。　據我看來，『雅』在說文就是『鴉』，『鴉』和『烏』音本相近，古人讀這兩字也相同的；所以我們也可以說

『雅』卽『烏』。史記李斯傳諫逐客書，漢書楊惲傳報孫會宗書均有『擊缶而歌烏烏』之句，人們又都說『烏烏』秦音也：秦本周地，烏烏爲秦聲，也可以說烏烏爲周聲。又商有頌無雅，可見雅始於周。從這兩方面看來，『雅』就是『烏烏』的秦聲，後人因爲他所歌詠的都是廟堂大事，因此說『雅』者正也。說文又訓『雅』爲『疋』，這兩字音也相近。『疋』的本義，也無可解，說文訓『疋』爲『足』，又說：『疋，記也』。大概『疋』就是後人底『疏』，後世的『奏疏』，也就是記。大雅所以可說是『疋』，也就因爲大雅是記事之詩。

我們明白這些本義，再去推求詩經，可以明白了許多。

太史公在孔子世家說：『古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義；上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於

衽席。故曰關雎之亂以為風始，鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始，三百五篇，孔子皆弦歌之以求合韶武雅頌之音。』可見古詩有三千餘篇。有人對於三千餘篇，有些懷疑，以為這是虛言；據我看來，這並非是虛言。風雅頌已有三百餘篇，考他書所見逸詩，可得六百餘篇；若賦，比，興也有此數，就可得千二百篇了。周禮稱九德六詩之歌，可見六詩以外，還有所謂九德之歌；在古代盛時，『箴官占繇皆為詩，所以序庭燎稱箴，沔水稱規，鶴鳴稱誨，祈文稱刺，詩外更無所謂官箴，辛甲諸篇，也在三千之數。』我們以六詩為例，則九德也可得千八百篇：合之已有三千篇之數，更無庸懷疑。至於這三千篇刪而為三百篇，還是孔子所刪，還是孔子以前已有人刪過呢？我們無從查考。不過孔子開口就說誦詩三百，恐怕在他以前，已有人把詩刪過了！大概三千篇詩

太複雜，其中也有誦世繫以勸戒人君，若急就章之流，使學者厭於諷誦；至若比賦興雖依情志，又復廣博多華，不宜聲樂；因此十五流中删取其三，到了孔子不過整齊彼底篇第不使凌亂罷了。

詩經只有風雅頌，賦不為當時所稱；但是到了戰國，賦就出來了。屈原孫卿都以賦名：孫卿以賦，成相，分二篇題號已別；屈原離騷諸篇，更可稱為卓立千古的賦。七略次賦為四家：一曰屈原賦，二曰陸賈賦，三曰孫卿賦，四曰雜賦。屈原底賦，是道情的，孫卿底賦是詠物的，陸賈賦不可見，大概是縱橫之變。後世言賦者，大都本諸屈原，漢代自從賈生惜誓上接楚辭，鵩鳥彷彿卜居，相如自遠遊流變而為大人賦，枚乘自大招招魂散而為七發；其後漢武帝悼李夫人班婕妤自悼，以及淮南東方朔劉向輩大都自屈宋脫胎來的。至摹擬孫卿的，也有之，如鸚鵡焦鷯諸賦都能時見一端

的。

三百篇以後直至秦代，無詩可見；一到漢初，詩便出來了。漢高祖大風歌，項羽虞兮歌，可說是獨創的詩。此後五言詩的始祖，當然要推古詩十九首；這十九首中據玉台新詠指定九首是枚乘作的，可見這詩是西漢的產品。至蘇武李陵贈答之詩，有人疑是東漢時託擬的。這種五言詩多言情，是繼四言詩而起的；因爲四言詩至三百篇而至矣盡矣，以後繼作，都不能比美，漢時雖有四言詩，若韋孟之流，才氣都不及，我們總覺得很淡泊。至碑銘之類——嶧山碑等——又是和頌一般，非言情之作，其勢非變不可，而五言代出。

漢代雅已不可見，郊祀歌之流，和頌實相類似，四言而外，也有三言的，也有七言的。此後頌爲用甚濫，碑銘稱『頌』，也是

很多的。

漢代文人能爲賦未必能以詩名，枚乘以詩長，他底賦却也不甚著稱，東漢一代，也沒有卓異的詩家；若班固等，我們只能說是平凡的詩家。

繼十九首而振詩風，當然要推曹孟德父子，孟德底四言，上不摹擬詩經，獨具氣魄，其他五言七言諸詩，雖不能如十九首的冲淡，但色味深厚，讀之令人生快。魏文帝和陳思王的詩，也各有所長，同時劉楨王粲輩畢竟不能和他們並駕。鍾嶸詩品評古詩十九首說是『一字千金』，我們對於曹氏父子的詩，也可以這樣說他；眞所謂：『其氣可以抗浮雲，其誠可以比金石』。

語曰『心爲志，發言爲詩』。可見詩是發於性情。三國以前的詩，都從眞性情流出，我們不能指出某句某字是佳；他們的好

處，是無句不佳無字不佳的。曹氏父子而後，就不能如此了。

曹氏父子而後，阮籍以詠懷詩聞於世；他本好清談，但所作的詩，一些也沒有這種氣味。詩品稱阮詩出於離騷，眞是探源之論；不過陳思王的詩，也出自離騷，阮的詩還不能如他一般痛快。

晉初左思詠史詩，招隱詩風格特高，與曹不同，可說是獨開一派。在當時他底詩名不著；反而陸機潘岳輩以詩稱。我們平心考察：陸詩散漫，潘詩較整飭，畢竟不能及左思；他們也只可以說是作賦的能手罷了。當時所以不看重左思，也因他出身微賤；不能像潘陸輩身居貴冑的原故。詩品評詩，也不免於徇俗；把左思置在陸潘之下，可爲浩歎！其他若張華的詩，詩品中稱他是『兒女情多，風雲氣少』；我們讀他的詩意，只覺得是薄弱無力量；所謂兒女情多，也不知其何所見而云然，或者我們沒曾看見他所著的

全豹，那就未可臆斷了！

東晉清談過甚，他們的清談詩，和宋時理學詩一般可厭。他們所做的詩，有時講講莊老，有時談談佛理，像孫綽許詢輩都是如此。孫綽天台山賦有：『大虛遼廓而無閡，運自然之妙有』等句，是前人所不肯用的。詩品說他們的詩，已是『風騷體盡』，的是不錯。在東晉一代中無詩家可稱，但劉琨扶風歌等篇，又是詩中佳品，以武人而能此，却也可喜！

陶淵明出，詩風一振；但他的詩終不能及古人，詩品評爲『隱逸之詩』。他講『田舍風味』，極自然有風致，也是獨樹一幟。在他以前，描寫風景的詩很少；至他專以描寫風景見長，如『采菊東籬下，悠然見南山』之句，眞古人所不能道。淵明以後，謝靈運和顏延之二家繼他而起。謝描摹風景的詩很多，句調精鍊，詩

品說他是『初出芙蓉』。顏詩不僅描風景，作品中也有雕刻氣；所以推爲詩家，或以顏學問淹博之故。詩品評顏謂爲『鏤金錯綵』。陶詩脫口自然而出，並非揉作而成；雖有率爾之詞，我們總覺得可愛。如謝詩就有十分聱牙之處，我們總可以覺得他是矯作的。小謝——謝眺——寫風景很自然，和淵明不相上下；而當時學者終以小謝不及大謝，或者描寫風景之詩，大家都愛工巧，所以這般評論。梁代詩家推沈約，——永明體——自他出，律詩已有雛形了。古詩所以變爲律詩，也因謝顏詩不可諷誦，他因此故而定句調。沈約底律詩，和唐後律詩又不相同。隋書經籍志載他底四聲譜有一卷，可見譜中所載調是很多的，並不像唐後律詩這麼簡單。他底四聲譜，我們雖不能見，但讀他的詩，比謝顏是調和些，和陶小謝却沒有什麼分別呢。

宋鮑照齊江淹，也以詩名；鮑有漢人氣味，以出身微賤，在當時不甚著稱；江善於擬古，自己的創作却不十分高明。

南北朝中，我們只能知道南朝的作品，北朝究竟有無詩家，久已無從考得；但木蘭詩傳自北朝，何等高超，恐怕有些被淹沒呢！

梁末詩又大變，如何遜陰鏗底作品，只有一二句佳絕了。在此時，古今詩關下一大界限，全篇好是古詩的特色，一二句好是此後的定評。隋楊素詩絕佳，和劉琨可彷彿。此時文人習於南北朝底詩風，愛用典故，並喜雕琢；楊素武人不愛雕琢，亦不能雕琢，所以詩獨能過人。當時文人專着眼在一二句好處，對於楊素不甚看重。所以隋煬帝爲了忌妒『空梁落燕泥』『庭草無人隨意綠』二佳句，就殺兩詩人了。

唐初，律詩未出，唐太宗和魏徵的詩，和南北朝相去不遠。

自四傑——駱賓王，王勃，楊炯，盧照鄰——出，作品漸含律詩的氣味，不過當時只有五言律，並未有七言律。四傑之文很卑微，他們的詩，却有氣魄。成就五言的是沈佺期宋之問，他們底詩，氣魄也大，雖有對仗，但不甚拘束。五言古詩到此時也已窮極，五律七古不能不產生了。——唐以前七古雖有，但不完備，至唐始備全。七古初出，若李太白崔灝的詩，都蒼蒼茫茫，信筆寫去，無所拘忌。李詩更含復古的氣味，和同時陳之昂同一步驟。

盛唐詩家以王維，孟浩然，張九齡爲最。張多古詩，和李，陳同有復古的傾向。王，孟詩與陶相近，作品中有古詩有律詩，以描寫風景爲最多，都平淡有意趣。

李，陳，張，三家都是復古詩家，三人中自然推李爲才最高。他生平目空古人，自以爲在古人之上，在我們看來，他的氣自然盛

於前人，說他是高於前人恐怕未必。　王，孟兩家是在古今之間，到了杜甫，才開今派的詩。

杜甫的詩，元稹說他高於李，因爲杜立排律之體爲李所不及的。據我看來，李詩是成線的，杜詩是成面的，杜詩可說是和賦有些相像；必要說杜勝於李却仍不敢贊同。　并且自杜詩開今，流於典故的堆疊，自然的氣度也漸漸遺失，爲功爲罪，未可定論！　至於杜的古詩，和古人也相去不遠；只排列一體，是由他首創，『子美別開新世界』，就是這麼一個世界罷！　在杜以前諸詩家，除顏延之而外，沒有一個以多用書爲貴的；自杜以後，纔非用典故，不能誇示於人。　或者後人才不如古，以典故文飾，可掩了自己的短處！　正如天然體態很美的女子，不要借力於脂粉；那些體態不甚美的，非藉此不可了。　昌黎的詩，習杜之遺風，更愛用典故，詭

愛用難識的字，每況愈下了；但自然之風尙存，所以得列於詩林。

韋應物，柳宗元，兩家，和昌黎雖同時，而作品大不相同。他們有王，孟氣味，很自然平淡的。 我們竟可以說柳的文和詩截不相同。 同時有元微之，白居易二家，又和別家不同；他們隨便下筆，說幾句民情，有小雅的風趣；他們所以見稱也以此。

晚唐溫庭筠李義山兩家愛講對仗，和杜甫愛典故是一樣的結合，便成宋代的詩風。 西崑體染此風甚深，所以宋代詩話，專在這些地方留意。

宋初歐陽修梅聖俞對於西崑體很反對；但歐陽修愛奇異的詩句，如『水泥行郭索——這句是詠蟹；『郭索』兩字見楊子太玄經。——雲木叫鉤輈。——這句是詠鳩；『鉤輈』兩字見陸機毛經草木疏。』二句，已不可解，他却大加贊賞；和他的論文，大相抵觸的。

梅聖俞的詩，開考古之源；和古人詠古的詩，又大不相同了。總之，宋人的詩，是合『好對仗，引奇字，考據』三點而成，以此病入膏肓。蘇軾的詩，更打破唐詩的規模，有時用些佛典之法理，太隨便了。王荊公愛講詩律，但他的詩律，忽其大者而注重小者，竟說：『上句用漢書，下句也要用漢書的』。自此大方氣象全失；我們讀宋祁『何言漢樸學，——見漢書——反似楚技官。——見史記吳起傳。』之句，再看王維『正法調狂象，——見佛法——玄言問老龍——見莊子。』之句，眞有天壤之判呢！有宋一代，詩話很多，無一不深中此病。惟滄浪詩話和衆不同，他說『詩有別才，不關學也；詩有別趣，不關理也』。此種卓見，可掃宋人底習氣了。

南宋陸放翁含北宋習氣也很深，惟有范石湖劉復村自有氣度，

與衆不同。黃山谷出，開江西詩派之源。黃上學老杜，開場兩句必對仗，是他們的規律，這一派詩無足取。

元，明，清三代詩甚衰，一無足取。高青邱的詩失之靡靡，七子的詩失之空門面，王漁洋朱彝尊的詩失之典澤過濃，到了翁方綱以考據入詩，洪亮吉愛對仗，更不成詩。其間稍可人意的，要推查初白的，但也不能望古人之項背。洪亮吉最賞識『足以烏孫塗上蘭，頭幾黃祖座中梟』二句，我們讀了只作三日嘔！

詩至清末，窮極矣，窮則變，變則通；我們在此若不向上努力，便要向下墮落。所爲向上努力就是直追漢晉，所謂向下墮落就是近代的白話詩；諸君將何取何從？提倡白話詩人自以爲從西洋傳來；我以爲中國古代也曾有過，他們如要訪祖，我可請出來。唐代史思明——夷狄——的兒子史朝義，稱懷王，有一天他高興起

來，也詠一首櫻桃的詩：

「櫻桃一籃子，一半青，一半黃；一半與懷王，一半與周贄。」

那時有人勸他，把末兩句上下對掉，作爲「一半與周贄，一半與懷王」，便與「一半青，一半黃」押韻；他怫然道：周贄是我的臣，怎能在懷王之上呢？如在今日，照白話詩的主張，他也何妨說「何必用韻呢」？這也可算白話詩的始祖罷。一笑！

第五章　結論

——國學之進步——

中國學術，除文學不能有絕對的完成外，其餘的到了淸代，已漸漸告成，告一結束。淸末諸儒，若曾國藩張之洞輩都以爲一切學問，已被前人說盡，到了淸代，可說是登峯造極，後人只好追隨其後，決不再能超過了。我以爲後人僅欲得國學中的普通學識，

則能够研究前人所已發明的，可算已足，假使要求眞正學問，怕還不足罷！　即以「考據」而論，清代成就雖多，我們依着他們底成規，引而伸之，也還可以求得許多的知識。　在他們底成規以外，未始沒有別的途徑可尋；那蘊蓄着未開闢的精金正多呢！　總之，我們若不故步自封，欲自成一家言；非但守着古人所發明的於我未足，即依律引伸，也非我願，必須別創新律，高出古人才滿足心願——這便是進步之機。　我對於國學求進步之點有三：

1, 經學以比類知原求進步，

2, 哲學以直觀自得求進步，

3, 文學以發情止義求進步。——畢竟講來，文學要求進步，恐怕難能呢。

清代治經學較歷代爲尤精，我在講經學之派別時已經講過；我

們就舊有成規再加講討，原也是個方法。不過『溫故知新』僅『足以爲師』，不足語於進步。我們治經必須比類知原，才有進步。因前人治經，若宋明的講大體，未免流於臆測妄斷；若清代的訂訓詁，又僅求一字的妥當，一句的講明，一制的考明，『擘績補苴』，不甚得大體。我們生在清後，那經典上的疑難，已由前人剖析明白，可讓我們融會貫通再講大體了。

從根本上講，經史是決不可以分的。經是古代的歷史，也可以說是斷代史。我們治史，當然要先看通史，再治斷代的史，才有效果；若專治斷代史，效果是很微細的。治經，不先治通史，治經不和通史融通，其弊與專治斷代史等，如何能得利益？前人正犯此病。所以我主張比類求原，以求經史的融會，以謀經學的進步。如何是比類求原？待我說來！經典中底尙書，春秋，

是後代編年紀傳兩體之先源。劉知幾曾說記傳是源於尚書，編年是源於春秋；章學誠也曾說後代諸史皆本於春秋；這二人主張雖不同，我們攷諸事實，諸史也不盡同於尚書春秋；而諸史濫觴於彼，是毫無疑義的。所以治經：對於「制度」，下則求諸六典會典諸書，上以歸之於周禮儀禮；對於地理，下則攷諸史及地輿誌，上以歸之於禹貢及周禮職方志；即風俗道德，亦從後代記載上求源於經典。總之，把經看作古代的歷史，用以參考後世種種的變遷；於其中看明古今變遷的中心。那麼；經學家所最忌的武斷，瑣屑二病，都可免除了。未來所新見的，也非今日所可限量呢！

中國哲學在晉代爲清談，只有口說，講來講去，總無證據；在宋明爲理學，有道學問，尊德性之分，自己却漸有所證；在清代專在文字上求，以此無專長者，若戴東原著孟子字義疏證，阮芸台講性

命，陳蘭甫著漢儒通義，也僅在文字上求，訓詁上求，有何可取！要知哲理非但求之訓詁爲無用，即一理爲人人所共明而未證之於心，也還沒有用處的；必須直觀自得，才是眞正的功夫。王陽明說內證於心，功夫深淺各有不同，所得見解，也彼此歧異，這也是事實上必有的。理，彷彿是目的地，各人所由的路，既不能盡同，所見的理，也必不能盡同；不盡同和根源上並無不合呢！佛家內證功夫最精深，那些墮落的就專在語言文字上講了。西洋哲學，文字雖精，仍是想像如此，未能證之於心，一無根據，還不能到宋學的地步，所以彼此立論，竟可各走極端的。這有理論無事實的學問，講習而外，一無可用了！近代法國哲學家柏格森漸注重直覺，和直觀自得有些相近了。總之，講哲理決不可像天文家講日與地球底距離一樣，測成某距離爲已精確了。因爲日底距離，是

事實上決不能量，只能用理論推測的；那心象是在吾人的精神界，自己應該覺得的。所以不能直觀自得，並非眞正的哲理；治哲學不能直觀自得便不能進步。

文學如何能求進步？我以爲要『發情止義』。何爲發情止義？如下述：『發情止義』一語，出於詩序；彼所謂『情』是喜怒哀樂的『情』，所謂『義』是禮義的『義』。我引這語是把彼的意義再推廣之：『情』是『心所欲言，不得不言』的意思，『義』就是『作文的法度』。桐城派底文章，併非沒有法度；但我們細讀一過，總覺得無味；這便因他們底文，雖止乎義，却非發乎情；他們所作遊記論文，也不過試試自己的筆墨罷了。王漁洋底詩，法度非不合，但不能引人興趣；也因他偶到一處，即作一詩，彷彿日記一般，並非有所爲而作的。清初侯方域，魏叔子以明代遺民

，心有不平，發於文章，非無感情，但又絕無法度。明末大儒黃梨洲，王船山，學問雖博，雖有興亡感慨；但黃文既不類白話，又不類語錄，又不類講章，只可說是像批語；王船山非常生硬，又非故意如此；都可說是不上軌道的。所以文學非但要『止乎義』，還要『發乎情』。那初作文，僅有法度，並無情，用以練習則可，用以傳世則不可；彷彿習字用九弓格臨帖，是不可以留後的。韓昌黎自以為因文生道，顧亭林對於這話有所批評。實在昌黎之文，並非無情無義，若書張中丞傳後，自是千古必傳的，可惜他所作碑誌太多，就多止於義不發於情的了。蘇東坡的史論，有故意翻案的，有不必作的，和場屋文一般，也非發於情之作。古文中非無此流，比較的少一些。詩關於情更深，因為詩專以寫性情為主的。若過一處風景，即寫一詩，詩如何能佳？宋代蘇，黃的詩

，就犯此病。蘇境遇不佳，詩中寫抑鬱不平的還多，而隨便應酬的詩也很多，就損失他的價值了。唐代杜工部身遇亂世，又很窮困，詩中有情之作，可居半數，其他也不免到一處寫一首的。杜以前諸詩家，很少無情之作，即王，孟也首首有情的。至古代詩若大風歌扶風歌全是眞性情流出，一首便可傳了！

詩文二項中：文有有法無情的，也有無法有情的；詩却有情無法少，有法無情多；近代詩雖淺鄙，但非出乎軌外。我們學文學詩，初步當然要從法上走，然後從情創出；那初步即欲文學太史公，詩學李太白的，可稱狂妄之人呢！我們還要知文學作品忌多，太多必有無情之作，不足貴了。

二三十年前，講文學，只怕無情，不怕無義；梁任公說我是正統派，這正統派便能不背規則的。在現在有情既少，益以無義，

文學衰墮極了。　我們若要求進步，在今日非從『發情止義』下手不可；能發情止義，雖不必有超過古人之望；但詩或可超過宋以下諸詩家，文或可超過清以下諸文家！　努力！

附錄

一，志疑

邵力子

太炎先生似乎有兩種積習未能全除：一，好奇；二，惡新。怎樣說他好奇呢？ 如他講演『知古今人情變遷』一項，說封建時代之『家』與郡縣時代之『家』不同，原是很有見解；但所引的例證却不免近於離奇。 太炎先生節取了大學『欲治其國者必先齊其家』這一句，似乎把別句都忘却了！ 這一句的下面，不更有一句『欲齊其家者必先修其身』嗎？ 再遠些，不更有一句『自天子以至於庶人壹是皆以修身爲本』嗎？ 在大學裏面所說的『家』，只是在『身』與『國』之間一個階級，所謂修身齊家治國的原理，是無論封建時代或郡縣時代都一樣的。 照太炎先生所引唐太宗的例，似乎郡縣時代治國者便不必齊家！ 但不知太炎先生也要說

郡縣時代治國者便不必修身嗎？更要說郡縣時代的『身』和封建時代的「身」不同嗎？否則，唐太宗非能「修身」的人又何以能「治國」呢？再者，唐太宗眞算得『能治國』嗎？太炎先生是通儒，不該這樣近視。凡大亂以後，戶口銳減，物質易於供給，人心又厭亂思治，只要有能以武力削平羣雄的人，不怕沒有一時間的太平，這也不僅唐太宗爲然，貞觀之治，本沒有什麽希罕；而自太宗死後，女禍相踵而起，武氏韋氏幾亡唐室，這明明是太宗宮闈紊亂貽謀不臧所致，正可作爲『治國必先齊家』的一個證據。想不到太炎先生偏來這樣翻案。其實，要講古今人情變遷隨處皆可引例，何必創爲『郡縣時代治國不必齊家』的奇論呢？再，太炎先生講古今人情變遷，只講政治上——封建與郡縣——的原因，而不及經濟上——游牧耕稼工商——的原因，也是一個缺點。

太炎先生很有不滿意於白話文和白話詩的表示。　固然，他和別的頑固派不同，他知道無韻的新體詩也有美感（但不必叫彼做詩）；他知道尙書是當時的白話文，他知道白話文能使人易解；他並非一概抹殺。　但我正因爲他知道了這些而還要特別提出不慊於白話文和白話詩的話，所以說他不免有惡新的成見。　關於白話詩，曹聚仁君有致太炎先生信，我不再多說。　關於白話文，他旣知道尙書即是當時的白話，何以古時的白話文可奉爲經書而現代的白話文便無價値呢？　他引了尙書顧命篇和漢書載周昌口吃的話，明明應說古書即古時的白話，而亦惟白話文方能傳眞，却不料他底結論偏不如是。　我以爲太炎先生講到顧命篇等，正應提倡用新式標點來讀古書；因爲『奠麗陳敎則肄肄不違』等句，如果早有了標點，則不必要等到淸代江艮庭才能知道是臨死時舌本強大的口吻了。　太

炎先生又疑白話文紀述方言各異的口語，不應盡同，似乎他於近人『文學的國語』底主張未曾看過，但我還請太炎先生下一比較的斷語！白話文固然也不能盡傳眞相，但比文言文又如何呢？　近年來，很有人怕白話文盛行，國學即將廢絕，其實看了國學講演會底情形便可釋此杞憂。　國學講演會底聽衆，據我所知，很有許多人是積極地主張白話文的。　做白話文與研究國學決不相妨，太炎先生一定能知此理罷！

二，討論白話詩

曹聚仁

太炎先生，

海內青年比年來感於智識之飢荒，奔走往來，欲稍滿其萬一之慾望而不可得，殆已類涸轍之鮒；當此時也，誰作時雨，誰布甘霖，則不能不仰望於學識鴻博之學者矣。　惟其仰望之殷，則學者左

右青年之力益巨；惟其左右青年之力之巨，則學者之立言，有不可不慎者在焉。失之毫釐，謬以千里，此今日學者所必兢兢自檢者也。

先生海內物望，造就淹博，誠吾儕所引領以望之慈母；今也不辭勞頓，以國學概論詔吾儕，既昭示治國學之途徑，復明告以國學之概況，銘感何如！惟是立論之際，或有偏激之詞；在先生原無損於明，而聞者將引以爲攻訐之資，似非先生之志也。日昨先生論及白話詩一段，聽者有掀髯而喜者，誠以先生之聲望，益以先生之主張，附會周納之，自易動人一時之聽；彼是以欣欣然有喜色也。

先生立論之初，恐於白話詩，未加詳察，故誤會之點甚多，敢以鄙意陳之，伏惟昭察！

先生樹詩與文之界曰，無韻謂之文，有韻謂之詩。聚仁竊以爲詩與文之分以有韻無韻爲準，恐非平允之論。韻者詩之表，猶

婦人之衣裙也。以婦人之衣裙加於婦人之身，曰是婦人也，誠婦人也；若以婦人之衣裙加於男者之身，而亦必謂之爲婦人，寧有斯理乎。百家姓四字爲句，逢偶押韻，先生亦將名之爲詩乎？是故詩與文之不同，不在形式，精神上自有不可混淆者在。然則詩之精神所以大別於文者何在？曰古人已先我知之矣。先生不亦嘗引「詩言志」一語乎？此「言志」即詩之精神之所在也。蓋文之爲用，乃在敷陳事實，而詩則言志，即近人所謂「人生之表現」也。古詩表現人生，已成其爲詩，語體詩表現人生較切且深，能不謂之爲詩乎？先生擯語體詩於詩之外，以其無韻也；而不知語體詩之爲詩，依乎自然之音節，其爲韻也，純任自然，不拘拘於韻之地位，句之長短；誠亦如先生所贊誦「詩歌本脫口而出，自有天然風韻」一語所云。若以語體詩句有長短病之，則詩經中之句有

長至十三字短至四字者，何獨於語體詩而苛責之？有以語體詩用韻無定所爲言，則古詩之爲韻，亦若是也。是故統觀一切，語體詩確有在詩壇占重要地位之價值，先生胡爲而擯之？抑更有進者，語體詩在草創之初，何能責望其必完美無疵；若審其有存在之價值，則明哲若先生，亦應扶將補苴，以底於成矣。

三，政治制度與政治精神

裘可桴

大學上說治國者必先齊家；家是人組織成的，國也是人組織成的，這組織的方法就是制度。治國齊家，必先有一番格致誠正修身的工夫，這工夫就是精神。有了政治精神，才能實行政治制度，使彼名實相符，不同虛設；而且有了政治精神，必能以身作則，有很偉大的感化力。

但是治國必先齊家一句話，是古代相傳的政治學說，而孔子述

之，不是孔子創造的，所以一開口就有慨然懷古的意思。堯典上說：「克明俊德」，不就是修身麽？「親睦九族」，不就是齊家麽？「平章百姓」，不就是治國麽？「協和萬邦」，不就是明明德於天下麽？所以我說：大學這章書，是孔子稱述古時相傳下來的學說；但有些是孔子演繹的話。

大學只說政治精神，不及政治制度，因制度是同時人個個知道的，可以不說；現在要考究古今政治制度的變遷，自然不能不說。

古時的國，是很小的，家是很大的；那時組織簡單，只有家國兩階級。（國家兩字聯合在一塊兒，成了一個名詞，這還是一句古語，流傳到今，可以表示古代階級。）治家是宗法制度，治國也是宗法制度。詩經「篤公劉」有「君之宗之」一句詩；呂東萊

說：「公劉整率其民，上則皆屬於君，下則各統於宗，其相維如此。」又說：「古者建國立宗，其事相須。」可見公劉時代的階級，只有一個君，一個宗，治國治家的方法，都是宗法。宗法也不是公劉創造的，是慢慢兒演進的；自公劉以前一直追溯上去，到開始把血族組成團體的時代，已是宗法萌芽的時代了。

宗法制度，家受治於家長，家長受治於小宗，小宗受治於大宗，大宗受治於國。那時候，貴族住在都會，平民住在田野；每一姓的家族，組織一個團體，都住在一處地方，像現在聚族而居的村鎮一樣，不是受治於小宗，就是受治於大宗。村鎮以上的一級，就是國。整齊畫一，統系分明，層層箝制，家不齊，國是不會治的。到了郡縣時代，宗法制度的色彩雖依然存在，而地方日大，人口日多，君權日重，家政範圍因此漸漸縮小。這種政治制度的

變遷，不一定是秦始皇開始，也是慢慢兒演進的；不過秦始皇順着時代潮流，把全國一齊改變爲郡縣能了。封建時代，家是政治制度的一部分（每一姓是一部分）。郡縣時代，家是政治精神的試驗品，制度不能不隨着時勢變遷，精神是永不改變的。

大學傳第八章釋修身齊家，大意是說，齊家的人，無論對於家中何人，不離一些感情作用，可能洞燭物情，因應咸宜；這就是政治精神，也可以說是科學精神。有了這種精神，才能不受蒙蔽，有了不受蒙蔽的原因，治家治國，才能收良好的效果。這理，古今不易，怎會隨着時代變遷呢？

太炎先生說，「唐太宗治國成績不壞，世稱貞觀之治，但他的家庭，却糟極了！殺兄，納弟媳，這豈不是把大學的欲治其國先齊其家一語，傳第九章其家不可教而能教人者無之一語，根本打破

麼？」我要問：貞觀之治的原因，在什麼地方？如果說，在殺兄納弟媳，那麼，大學上治國必先齊家一語，就根本打破了，否則這根本依然如故。

我又要問：唐太宗在宮裏，有什麼顏面，把殺兄的道理，敎他子孫？把納弟婦的道理，教他子孫，家中人還不能教，能教國人麼？從太宗本身看，傳第九章裏「其家不可敎而能敎人者無之」一語，也不能根本打破。

貞觀之治，是人人承認的；力子說沒有什麼希罕，是把生在這個時代的眼光去批評古人，也有些不合。

太炎先生說：經史所載都是照實寫出的白話；足見太炎先生很重視白話文。不過他的意思，是說現在的國語，只能描摹北方人口語的眞相，不能描摹南方人口語的眞相；這也是實在情形。我

只祝頌太炎先生享二三百年的高壽，那時會議席上，人人能操國語，沒有一些土白，筆錄的人一定能把口語的眞相，描摹盡致；那時太炎先生必不說這話了！

四，新詩管見（一）

曹聚仁

新詩古詩，道並行而不相悖；若抱入主出奴的鄙見；以愛惡爲去取，則於學問爲不忠實，於個人爲自滿，徒引起無謂的爭執罷了。

太炎先生講演國學時，對於新詩大加譏刺；旣說：「淸末詩家底作品不成爲詩，白話詩不是詩」。又說：「我們不能向上努力，便要向下墮落；所謂向下墮落，便是白話詩」。並引史思明底詩做譏諷的資料。當時聽衆愉快極了，眞所謂「不覺手之舞之，足之蹈之」。仔細看來，眞眞能了解他底本意的很少，也不過表同情於他底譏刺新詩罷了。你看！史思明底詩，本是說：

「櫻桃一籃子，
一半青，
一半黃；
一半與懷王，
一半與周贊。」

到了某報記載上，就變成：「一覽志，一半青，一半黃」了！

太炎先生主張「新詩不是詩」，是先確定了「有韻爲詩」「白話詩全無韻」兩前提，論理上並無錯誤。他承認百家姓，千字文，急就章是詩，也並非故意強辯，爲了排斥新詩才引之入內的。他底主張，在新詩未發見以前已確定，是本之於古而立言的。周官「瞽矇言諷誦詩世奠繫」。杜子春曰：「世奠繫謂帝繫諸侯卿大夫世本之屬是也」。所以太炎先生說；「世繫可誦，宜如急就

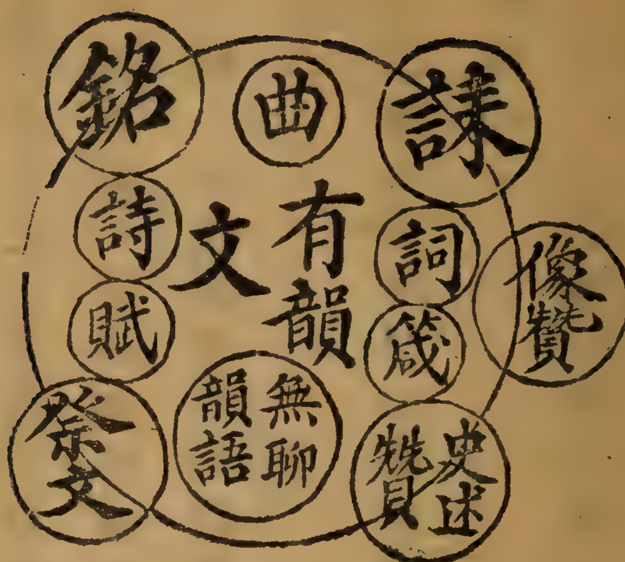
章，道姓名，次爲韻語，亦詩之流也」。在他主張「詩只問體裁，不問形式」一義之下，我們已不必聲辯；他說：「白話詩不是詩」，對於白話詩也沒有什麼侮蔑。不過他說白話詩是向下墮落，既沒有客觀的證明，用他自己的話，來證他自己的話，又有些矛盾；這是應該商榷的。至於他眼界中認定白話詩全是無韻的一觀念，恐怕有些不對，也應商榷的。

據太炎先生理論上的見解，是如甲圖；據太炎先生事實上的申明，是如乙圖；據太炎先生眼界中的白話詩是如丙圖；據白話詩底事實是如丁圖；請讀者先看一看：

甲，



乙，

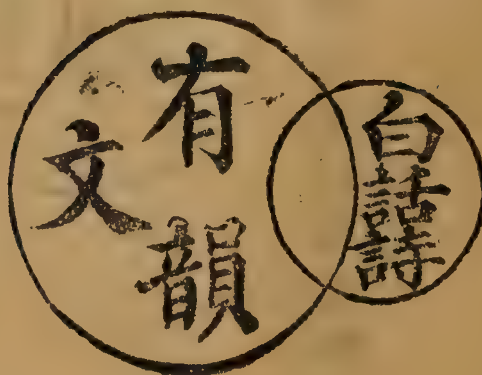


丙，





丁，



由甲圖，我們當然不要再和他討論，因為他是把詩包在有韻文裏面上的；但由乙圖可見詩底範圍可以伸縮，有討論餘地的。由丁圖合甲圖看來，我們又可得戊圖；由戊圖可以證明丙圖是謬誤的看察。至事實上我們也可以用客觀的證明；

戊，



甲，「草兒」第一首：

「草兒在前，
鞭兒在後。
那喘吁吁的耕牛

正担着犂鳶，
聒着白眼，
帶水拖泥，
在那裏「一東二冬」地走着」
這「後」「走」是同在上聲二十五有韻的。

乙，「嘗試集」第五頁「蝴蝶」詩中「天」「還」「憐」是在下平聲一先韻，「單」是轉入「寒」韻的。

丙，「冬夜」中第二〇五頁「歡愁底歌」第二〇九頁「歸路」也都是同韻的。

我們再看各雜誌各報所載新詩，其中固然有無韻的，但有韻的也很多。可見太炎先生底丙圖觀念完全錯誤。

太炎先生講古詩底流變，有幾句很重要的意見：

1,語云「在心為志，發言為詩」。詩是發於眞性情的，古詩全從眞性情流出，所以「民無得而稱焉」。

2,陶淵明描摹風景自然有風致，小謝的詩，也是如此；那大謝和顏延之的詩，稍有雕琢及生硬的毛病，便不能及了。

3,隋詩習南北朝遺風，愛用典故，注目在一二句好處；楊素不染這種習氣，所以能高出人上。

4,元，白詩說幾句民情，隨便下筆，毫無拘牽，所以還能得人的同情。

5,宋詩愛對仗，崇典故，雜考據，中病已深，所以愈趨愈下。

6,自然的風度愈遺失，詩的品格愈下；後世矯揉造作愈甚，所以不能望古人之項背。

7,婦人天然美的不必借重於脂粉，惟其天然不美，纔借重脂粉，

詩也如此。

由這般論斷，我不知太炎先生何以要得「白話詩是向下墮落」的答案？或者竟如墨子所說：『今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白；則以此人為不知白黑之辯矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘；則以此人為不知甘苦之辯矣』。

我覺得他們所做白話詩中可貴的，也符合太炎先生推尊古詩的條件；其中可鄙棄的已，，也符合太炎先生鄙棄宋代詩人的條件；似乎可用已圖定古詩白話詩的地位。



（註）有斜線的，表示無聊的詩。

太炎先生講演時，曾引滄浪詩話底「詩有別才，不關學也；詩

有別趣，不關理也」；我以為下面還可以續一句：「詩有別妙，不關韻也」呢！章實齋先生在陳東浦方伯詩序，有一段持平之論，很可借用。他說：

『古詩去其音節鏗鏘，律詩去其聲病對偶，且并去其謀篇用事琢句鍊字一切工藝之法，而令翻譯者流，但取詩之意義演為通俗語言，此中果有卓然其不可及，迥然其不同於人者，斯可以入五家之推者。苟去是數者，而枵然一無所有，是工藝而非詩。』

這確乎其不可拔的主張，恐怕比太炎先生站得穩些！太炎是唯識學者，精於因明，我且用因明式來說一說：

宗——白話詩可貴，（非向下墮落）

因——「發於眞性情，自然有風致，無雕琢對仗習氣；說幾句民情，信筆寫出，毫無拘牽，」故。

喩——若古詩，陶詩，楊素詩，元，白詩。

五，新詩管見（二）

曹聚仁

A 本文底職務

在（一）中退一步承認太炎先生『有韻爲詩，無韻爲文』的主張，已證明新詩不能被擯於詩林。又引用太炎先生的主張，也已把『白話詩是向下墮落』這個論斷打破。在本文更對於『有韻爲詩，無韻爲文』一界說有所商榷，全本之內籀歸納之方，用客觀來證明的。

太炎先生定『有韻爲詩』的界說，也可以說是客觀的；他歷觀往古，詩以外固然也有韻的，而無韻的卻未嘗在詩林發見，歸納說起來，就可得『有韻爲詩』的結論。但這種結論，只能說是形似的，並非探源之論。十五六世紀以前，世界上只有君主國，我們

在那時稽古考今，也可以說：『國必須有君主；無君主則不成其爲國』；但是民主國無政府主義繼續地在世界上佔位置了；我們能够否認彼等嗎？　太炎先生『有韻爲詩』的界說，只承認過去的事實，否認今後的事實，和認『國家必須有君主』一說犯同樣的謬誤。不過我們只從今後的事實着眼，還不能折服排斥新詩者；必須從詩底根本發源上標出詩的眞本色，才行。　要講明這些，第一步須探求詩文共同的本源，第二步須探求詩文分歧的根源。

B詩文共同的本源

概括說一句：『詩文是同源的』。　這源是什麼？就是『需求』。　人類可以說是需求極發達的動物，世界可以說是需求形成的世界；自母懷墮落地第一聲就是需求開幕詞，接着就營營逐逐做需求的生活。　腦神經是需求出發點，手，足，筋，肉，臟，腑

，是滿足需求的工具，至申述需求的，便是語言和一部分的筋肉運動。　由於語言不能完全申述需求的意思，才產生文字；由文字而產生詩與文；所以我說詩文共同的本源是『需求』。　但人類的需求是罕有滿足的時候，需求的方式又沒有一定的；所以詩文的形式，也沒有一定的。　當開始需求時，除非自己能力完全能得他，或所需求的目的物和旁人沒有關係，否則非用言語或文字來表自己的意見不可。　要求助於旁人時，所用的語氣或文調，大概和緩卑謙。　要旁人了解我的意思使不為我阻時，所用的語文，大概含解釋的作用。　如目的物和旁人有關，而我的能力又勝於他；那麼，所用語文，就有些威迫和恫嚇的意味。　既着手需求，所得的結果或是失望或是滿意；因此失望的在語文上發出悲哀憤慨的聲調；滿意的就發出愉快高揚的聲調。——不過在此地要明白，所謂需求，並

非專指個體而言。所有一羣人的需求，或全人類共同的需求，一個體替全人類需求，都包含在裏面。我們聽了人們的語言，當然明白他所需求的是那一種。看了人們的詩文，也知道他有哪一種的需求。詩文既同出一源，可見根本上並無區別。

C 詩文分歧之原因

詩文雖同出於『需求』；但需求是含智，情，意三種作用的；譬如某甲需求香蕉時，能想像香蕉的形式，或對人能說明我所以要香蕉的理由，這是智的作用；在香蕉形式滋味以外能生快，不快的神經現象，或需求結果時呈露失望和滿意的情形，便是情的作用；在感受快，不快以後，能設想滿足心志的或抒伸抑鬱的，便是意的作用。詩，文所以分歧，便是因此。情意作用發達的是『詩』，理智作用發達的是文。因爲文是多含理智作用，所以文大概是含

解釋中述種種情形；詩是多含情意作用，所以詩大概是感慨幽揚而含蘊，全露的。我們就古今詩看來，凡是詩才愈高，他的情意愈深切；他的詩也愈能動人。太炎先生有幾句話，大可引來做註脚：『觀王粲之從軍而後知杜甫卑闒也；觀潘岳之悼亡而後知元稹凡俗也；觀郭璞之遊仙而後知李賀詭誕也；觀廬江府吏雁門太守敘事諸篇而後知白居易鄙俗也，淡而不厭者陶潛則王維可廢也；矜而不蕙者謝靈運則韓愈可絕也。——要之，本情性限辭語，則詩盛；遠情性盡雜書則詩衰。』後世愛對仗辭章引用考據奇字的詩，所以詩品不高，也就是對仗辭章考據奇字都是含理智作用，參入情意中去，哪能高妙呢？至古今文中原也有情意蘊著，但理智總比較強一些。我們既明白文是理智產品，詩是情智產品，那『有韻爲詩，無韻爲文』的主張，已無存在餘地。不過文多無韻，詩多有韻，

是事實已有的；這是緣何而起？　我以爲文既由理智出發，便不能不冗長，便不能不以申述詳明爲手段，無韻是必然的趨勢。　有時說得暢快流利些，無意中韻也隨着上來：如墨子七患篇中『以七患居國，必無社稷；（國稷同韻）以七患守城，敵至國傾；（城傾同韻）七患之所當，國必有殃。（當殃同韻）』一大段，都是極自然的韻脚。　至詩既由情意發出，只可說是寫出，全不容思考的。若荆軻奮身入秦，在易水上歌曰：『風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還』。　當時悲憤塡膺，當然無思考餘地，突然發出，便是如此的。　正惟其聽其自然，所以韻的湊合，也很自然。　如詩經中古詩中的韻，決非詩韻所能範圍。　並且由情意而發出的詩，完全是天然的，不期其有韻而韻自具；白話詩也是如此的。　所以我們判別詩文決不可專重在有韻無韻的。

中華民國十一年十一月一日初版

本書（實售大洋三角五分 外埠寄費三分半）

國學概論

演講者　章太炎

編輯者　曹聚仁

發行者　趙南公

印刷者　泰東圖書局

總發行所泰東圖書局　上海四馬路一二四—五號

特約代售處　重慶唯一書局　各省各大書局







Chang, Ping-lin
Kuo hsüeh kai lun